



المؤلف هو : مير غياث الدين منصور ؟

كشف الظنون : ١١١٧

٢١٤
ش.م
(شرح طوالع الانوار للبيضاوى) ، لعله تأليف ميرغياث الدين منصور ؟ بخط عبد الحق البيالتي ، ٨٢٤هـ .

٢٩٨
١٦٨ق ١٨س ١٧×١٣,٥سم

نسخة حديثة ، خطها تعليق

كشف الظنون ١ : ١١١٧

١- اصول الدين أ- ميرغياث الدين منصور ؟ ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ .

شرح طوالع مولانا ابو يوسف جلال

ماه نو از حسن

عدد اوراقه

١٢

عالم الصفات

عالم الموجودات والجبروت والناسوت

الملكوت عالم الذوات والاعيان

والاعيان الثابتة والاسماء

عالم المحسوسات

ملك هذا الكتاب بعون ربه الصمد

حرره الفقير حسين بن عبد الكريم

الواقف على دقائق الكلام

٩٨٥

يا كبيكج يا كبيكج







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خصنا بمزايا الانعام والصلوة والسلام على محمد خير الانام وعلى آله
واصحابه الخيرة الكرام قال المصنف رحمه الله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه
الحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها والحق سبحانه هو المتصف بالصفات الفاضلة
مولى النعم الكاملة فهو المستحق للحمد بالاعتبارين وانما خص وجوب الوجود بالذكر
من بين الصفات لزيادة اختصاصه بالذات من بينها وامتنع عدمه وفناؤه لما
كان وجوب الوجود والبقاء مستلزما لامتناع العدم والفناء اردفه به دل على وجوده
ارضه وسماؤه هذا اشارة الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال
على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ويشهد بوحدانيته رصف العالم
وبناؤه مقتبس من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لما ذكر في دليل التمانع [illegible]
وصف الحجارة في البناء اذا ضممت بعضها الى بعض العليم الذي يحيط علمه بالاشياء
عدده واحصاؤه اذ علمه يتعلق بالواجب والممكن والممتنع وهو غير متناه ونبه بقوله علمه
على ان العلم واحد وتعلقاته غير متناهية وعلى انه عليم بالعلم لا بالذات القدير الذي
لا ينتهي قدرته عند المراد اي قدرته واجبة بذاته دائمة بدوامه وتخصيص بعض الممكنات
بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة فلا ينتهي قدرته عند المراد له اعادته
وابداؤه اي له اعادة المراد كما له ابداؤه لقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وهو قادر
على كل الممكنات يدبر التدبير هنا الاخراج من العدم الى الوجود وضمنه معنى التنزيل

ولهذا عداه بمن والى الامر من السماء الى الارض بتالي قدره اي قدره التابع سنن له طريقه
السابق اي ما سبق وهو قضاؤه يعني القضاء السابق فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في اللوح المحفوظ اجمالا والقدر تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد الخارجية واحدا
بعد واحد قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم جلت
قدرته لكونه قادرا على كل الممكنات وتباركت اسماؤه اي تعالى وتعاظم اسماؤه عن
صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام وعظمت نعمته
من خصوصيته بكل شيء وعمت آلاؤه وهو الوجود العام تاهت اي تحيرت في بيداء
الوهمية انظار العقل اي ملاحظاته التي يستعاد بها تصور الشيء اذ لا يمكن معرفته
بالحد لعدم التركيب ولا بالرسم لانه لا يفيد الحقيقة هكذا قيل وفيه نظر فان عدم
التركيب الذهني غير مسلم وسيجيء لهذا زيادة تحقيق والرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة
لكن لا يمتنع ان يفيدها واراؤه اي التصديقات التي يكتسب بها المجهولات لان
التصور غير مكتسب من التصديق وارتجت اي انغلقت دون ادراكه طرق
الفكر وانحاؤه اي جهاته اجده لما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة مولى
النعم الجزيلة اخذ في حمده ثم قال ولا احصي ثناءه اقتداء بسيد المرسلين قال عليه السلام
لا احصي ثناء عليك ولان احسن الثناء هو العجز عن احصاء الثناء واشكر الشكر ايضا
عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه صرف
النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له واصلي لما كان كل
سعادة واصلة الينا بواسطة الرسول عليه السلام اخذ في الصلوة عليه على رسوله الكريم



ودفع الهدى جده وعناوه لمن تجنبه وقمع لمن قهر الضلالة بأسه لمن شدته وغناوه
لمن كفايته صلى الله عليه وعلى آله ما اضاء البدر المنير اضاءة لا ازم مهمنا ضياؤه بدل
اشتمال من البدر المنير وبعد فان اعظم العلوم موضوعا قيل موضوع الكلام ذات
الله تعالى عز اسمه اذ المتكلم يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وهي صفاته ثبوتية كانت
او سلبية وافعاله متعلقة كانت بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
او الوجوب وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات
وما يتبعها او بامر الآخرة كالبحث عن المعاد وساير السمعيات ويتبعه بحث النفس
والى ذلك اشار المص بقوله اعظم العلوم موضوعا واعترض عليه بان ذات الله تعالى
يثبت في هذا العلم وموضوع العلم لا يثبت في ذلك العلم اجيب عنه بان المطالب بالبرهان
هو وجود ذاته تعالى والوجود عارض للذات كما هو رأي اكثر المتكلمين فلا ينافي
كون الذات موضوعا وفيه نظر لان الوجود عين الذات عند اكثر المحققين على
ما يأتي وايضا ما لم يكن للعلم موضوع موجود لا يمكن البحث عن اعراضه الذاتية
فينبغي ان يكون وجوده بينا بنفسه او مبينا في علم آخر اعلى منه ويمكن ان يجاب عن
اصل الاعتراض بانا لا نسلم ان ذات الله يثبت في علم الكلام لم لا يجوز ان يكون
مسئلة اثبات واجب الوجود خارجة عن مسائل علم الكلام لا يقال فبقي اي علم اعلى
يثبت واعلى علومهم الكلام لم لا يجوز ان يكون مبينا في الحكمة على ما قيل لان موضوع
اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب عن علوم الشريعة لانا نقول
لا نم انه يجب ان يثبت في علم اعلى لم لا يجوز ان يكون هذه المسئلة مسئلة مؤدية تحتاج اليها

الكلام

الكلام وذكرهما في الكتب الكلامية وتاخيرهما عن غيرهما وضعا لا يوجب كونهما من الكلام
وتأخرهما طبعا بجواز ان يكون ذكرهما على انهما من المبادئ وتاخيرهما للمناسبة في
الوضع وقيل موضوعه ذات الله تعالى وذوات الممكنات من حيث انها مستندة
اليه تع فان المتكلم يبحث عنهما فيكون المجموع موضوعا واعترض عليه بما تقدم ذكره و
قيل موضوعه الموجود المطلق لانه يبحث عن عوارضه الذاتية كالقديم والحادث
واقسامه من الجوهر والعرض وقيل عليه انه ينتقض بالعلم الالهي ولو قيده
مقيد بقوله على قانون الاسلام اندفع ذلك لا يقال انه يبحث عن المعدوم والحال
فينبغي ان يكون موضوعه المعلوم لانا نقول الموجود اعم من الذهني والخارجي
او نقول ذكرهما على سبيل الاستطراد وما قيل قانون الاسلام ما هو الحق من هذه
المسائل وبهذا القدر لا يتميز العلم كيف وكل يدعي ذلك مع ان المخطي من ارباب
علم الكلام وان كفر او بدع ليس بشيء لان المراد من قانون الاسلام ما هو من ضرو
الدين المجمع عليه بين المنتسبين اليه واقومها اصولا وفروعا المراد بالاصول
قواعده الكلية ككونه تعالى فاعلا مختارا وبالفروع المسائل التي يتفرع على القواعد
الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وانما كانا اقوم اما بالنسبة الى العلوم الشرعية
فلانه يقيني وسايرها ظني واما بالنسبة الى الالهي فلانه مستند الى الوحي المفيد
حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف الالهي فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك
فالفروع المستنبطة منها كذلك واقواها حجة ودليلا لكون براهينه قاطعة واما

مجة وسبيلا لانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم هو العلم الكافل بابراز اسرار
اللاهوت اللاهوت الذات واسرار اللاهوت صفات الذات عن استار الجبروت
من صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال المطلع على
مشاهدات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي الروحانيات ومن
اجسام لطيفة كالملائكة وما قيل اي عالم المعقولات ومن عالم المجردات فيبنى على
مذهب الفلاسفة الفاروق بين المنتجبين اي المصطفين للرسالة والهدى
والمنطبعين اي المجبولين على الضلالة والردى اي الهلاك الكاشف عن احوال
السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء ومبنى قواعد الشرع فان قواعد
الشرع اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بها يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم
مرسل للرسل موحي اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع
واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام و
علم الكلام لا يحتاج اليها هذا وان كتابنا يشتمل على غايات المعقول ونخب المنقول
الغايات جمع غاية ومن الكريمة من كل شيء اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية
وخيار مباحث النقلية في تنقيح اصوله وتخريج فصوله يعني ان اصوله مهذبة
منقحة عن الزوائد وفصوله مجودة مخرجة على القواعد وتلخيص قوانينه اي تبيينها
وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته الابانة الايضاح وام يتفق
لا يتفق له وملوح وجازة لفظه وسهولة حفظه تحتوي على معان كثيرة الشعوب
اي الفروع متدانية الجنوب اي متقاربها مستومة المبادئ المسترمة المعلمة

والمطالع مقومة العوالي المقومة المستقيمة والمقاطع اراد بالمبادئ والمطالع
مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالي والمقاطع مباحث الالهيات
والنبوة والامامة وقيل المبادئ هي المقدمات التي تتركب منها الادلة والمطالع
ما ينتهض به المعلل قبل الشروع في الدليل والعوالي المقاصد اعني النتائج والمقاطع
المقدمات التي ينتهي اليها الاستدلال وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله
سبحانه اسأل ان يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر لي خطيئتي يوم
الدين ويبوئني في اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين و
بعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب وجه الحصر ان ما يذكر فيه ان كان
ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهي المقدمة والا فلا يخلو اما ان يكون بحثا عن الواجب
وما يتعلق به من الصفات والافعال او عن الممكنات اما بدون اعتبار التكليف او
مع اعتباره اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول انما كان بحث النظر
مقدمة للمباحث الكلامية لان اليقين فيها يحصل باقامة البراهين والحجج ودفع الشكوك
والشبه ولا خفاء ان ذلك بعد معرفة النظر وشرايطه واقسامه واحكامه الاول في المبادي
ليس المراد بها مبادي الكلام والا فلا وجه لتخصيص المذكور في هذا الفصل بها بل المراد
مقدمات المباحث المتعلقة بالنظر لكن لما لم يكن عنده فرق بين المقدمات والمبادي
ولئلا يتكرر لفظ المقدمة اطلق عليها لفظ المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده تعقل الشيء
مراد راكه مجردا عن اللواحق المادية وهو اخص من الادراك لانه يصدق ايضا على
الاحساس وهو ادراكه مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة وعلى التخيل وهو

ادراكه مكتنفا باللواحق بدون اشتراط حضور المادة وعلى التوهم وهو ادراك المعنى
الجزئي المتعلق بالمحسوس وانما خص التعقل بالتقسيم من ساير انواع الادراك لان الامور
المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات و
المتوهمات لما ستعرفه ان الفكر هو الحركة في المعقولات وانما لم يجعل العلم مورد القسمة
كما فعل غيره لئلا يتوهم اختصاصه بمعنى اليقين فيرد ان التصور والتصديق ينقسمان
الى العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم قوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات
تفسير لقوله وحده وانما لم يقتصر على لفظ وحده لئلا يتوهم ان تعقل الشيء مع آخر لا يكون تصورا
ولم يكتف بتفسيره كراهة ان يكون المميز ما فيه السلب صريحا والحكم قد يفسر بانتساب
امر الى آخر ايجابا او سلبا وقد يفسر بانتساب امر الى آخر فقط ومراده المعنى الاخير والا
لم يكن لقوله بنفي او اثبات فايدة والمراد بقوله من غير حكم من غير ان يلحقه حكم باحدهما
فلا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لانه
لا يلحقه حكم يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا لا يقال الحكم ليس بتعقل لانه من
مقولة الفعل والتعقل من مقولة الكيف فلا يكون التصديق تعقلا اذ المركب من التعقل
وغير التعقل لا يكون تعقلا لانا نقول ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات
والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف وكيف لا وقد ثبت في الحكمة
ان الافكار ليست موجدة للنتايج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية
عن واهب الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك فان قلت اذا كان عدم

الحكم

الحكم معتبرا في التصور فلا يكون جزءا من التصديق المعتبر فيه الحكم والا يلزم تقوم الشيء
بالنقيضين فيلزم امتناع اعتبار التصور في التصديق قلت اعتبار التصور في
التصديق ليس من حيث المفهوم فكم من مصدق لم يعرف مفهوم التصور بل من حيث
الذات ولا يلزم ان يكون عدم الحكم معتبرا في التصديق وانما يلزم لو كان مفهوم التصور
ذاتيا لما تحته وانه ممنوع مع انه لا يلزم من عدم اعتبار عدم الحكم بحسب التصور اعتبار
عدم الحكم مطلقا وكلا منهما اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر انما قال على نظر وفكر تنبيها على عدم الفرق بينهما ههنا الا للتنبيه
على المغايرة بينهما على ما قيل والا لم يعرف النظر بما هو تعريف للفكر كما سياتي قيل هذا
التعريف لا يتناول التصديق البديهي الذي يكون طرفاه او احدهما كسبيا ويمكن ان يكون
مذهبه ان ذلك لا يسمى تصديقا بديهيا كما هو راي البعض كتصور الوجود والعدم
قيل لو مثل بالحرارة والبرودة لكان اولى للاختلاف في بداهة الوجود والعدم
وهو ضعيف لان الوجود والعدم مع كونه مناسبا لهذا العلم تنبيه على ان انكار
بداهتهما مكابرة والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قيل هذا المثال يناقض
ما اختاره اولا من ان التصديق عبارة عن مجموع تصور الطرفين والحكم لانه يشعر بانه
هو الحكم فقط ويمكن دفعه بانه عبر عن التصديق باقوى اجزائه بالمجاز تسمية الكل
باسم الجزء او هو متضمن لذكر الجميع وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث
العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او
مكتسبة لما فقدنا شيئا بحيث نحتاج في تحصيله الى نظر وانا زدنا هذا القيد ليندفع

ما قيل لا نم انها لو كانت بديهية لما فقدنا شيئا اذ لا يلزم من عدم توقفه على النظر عدم توقفه
على شئ آخر من الحدس والتجربة وتوجه العقل اليه او لما تحصلنا على شئ لان النظري
انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها
الى غيره في موضوعات لا معلومات سابقة سميت بها باعتبار كونها مجالا للانظار
متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان تجوز ان يحمل على الظاهر وان يكون
اشارة الى دور التقدم والتسلسل من جانب العلة اللذين هما محالان بالاتفاق لا يقال
على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا و
لا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم
مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل لانا نقول لا نم امتناع الاحتجاج وانما امتنع
لو كان هذا التقدير واقعا في الواقع ولزوم الدور والتسلسل انما كان على هذا لا على تقدير
محال لا يقال المراد بالحصول الماخوذ في تعريف البديهي والنظري ان كان حصول كل
منهما بوجه فنختار ان الكل بديهي اذ كل شئ يتوجه اليه العقل فهو حاصل من وجه
وان كان بحقيقته فنختار ان الكل نظري والدور والتسلسل انما يلزم لو كان حصول
كنه كل منها موقوفا على كنه الآخر ولا نم انه كذلك اذ يجوز معرفة كنه الشئ بمعرفة
شئ آخر بوجه كما في الماهيات المركبة فانها تحد ببسائطها معرفة بالرسوم لانا نقول
المراد جميع افراد الحصول الشامل لما يكون بوجه ما وبالحقيقة او نختار ان المراد الحصول
بالحقيقة ولا يجوز ان ينتهي الى العلم بشئ بالاعتبار فانا نقول ذلك الاعتبار اما ان
يكون معلوما بالحقيقة او بالاعتبار ويلزم الدور او التسلسل والنظر لما ذكر ان البديهي

هو الذي لا يحتاج الى فكر ونظر احتاج الى تعريفهما والفكر يطلق على حركة النفس
بالقوة التي في مقدم البطن الاوسط من الدماغ اية حركة اذا كانت في المعقولات اذ لو
كانت في المحسوسات يسمى تخيلا ويسمى تلك القوة بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني
متخيلة وعلى حركتها من المطلوب الى مباديه وعلى حركتها من المطلوب طالبة لمباديه
ثم منها بترتيبها اليه وهو الفكر الذي يتوقف عليه الامور الكسبية والنظر يطلق
على ملاحظة الامور التي هي مبادي للمط بعد غيبتها استحضارا لها وعلى الفكر بمعنى الاخير
وهو ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم قوله على وجه
الى آخره احتراز عن النظر الفاسد فانه ليس نظرا بالحقيقة وتلك الامور المترتبة ان
كانت موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا لتعريفها وشرحها ماهيات الاشياء
وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا اذ بها يغلب المستدل على الخصم
ويهتدي الى المط الفصل الثاني في الاقوال الشارحة قدمها على الحجة لتقدمها
عليها طبعا وفيه مباحث الاول في شرايط المعرف كان الاولى ان يقول في المعرف
وشرايطه معرف الشئ ما يستلزم معرفته معرفته يعني به ما يكون معرفته سببا لمعرفة
ذلك الشئ فلا يرد المحدود والمرسوم قيل هذا التعريف غير مانع لصدقه على الدليل وعلى
الملزومات البينة اللوازم كالسقف للجدار فان تصوراتها تستلزم تصور لوازمها
مع انها لا تسمى معرفات ويمكن ان يجاب عن الاول بان ذكر المعرفة يخرجه لاصطلاحهم
على اختصاصها بالتصورات ولا يلزم من عدم رعايته حيث قال فان النظري
انما يكتسب من معارف عدم رعايته مطلقا وعن الثاني بان ما كناية عن القول

والقول لا يطلق الا على المركبات واما الملزوم المركب فاما ان يكون مباينا في الصدق
او مجامعا فان كان الاول فلا بد لاشتراطنا فيما بعد في كون المعرف معرفا كونه
مساويا في العموم فكانه قال مجهول يلزم من معرفته معرفته وان كان مجامعا فيلزم
انه معرف ولا يرد دلالة الاثر على المؤثر كالدخان مع النار اذ ذاك تصديق بوجود
النار لا تصور فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالاول سبب للعلم
بالثاني وتقدم السبب على المسبب واجب فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء و
الخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد والزوج متساويان في الجلاء والخفاء
على مذهب من يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج عنده اعرف
لان الزوج ملكة والملكة اعرف لان الاعدام تعرف بالملكات فلو مثل بتعريف
احد المتضايفين بالآخر كتعريف الاب بمن له ابن لكان احسن ولا يعرف الشيء
بنفسه ايضا لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه في العلم والا لزم ان يكون معلوما
قبل كونه معلوما سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط او مع غيره مثل الحركة هي
الانتقالية نقلة والانسان حيوان بشر ولقايل ان يقول بعض الالفاظ المترادفة ربما
يكون اعرف عن بعض ويمكن ان يجاب عنه بان التعريف يكون ح بحسب اللفظ والبحث
ليس فيه ولا يعرف بالاخفى منه لان من ذكر الشيء سواء توقف عليه ام على ذكر الشيء معرفته
لان معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان
طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم
بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريفهما

بالاثنين

بالاثنين اولم يتوقف مثل ان يقال النار ركن شبيه بالنفس لانه في اللطافة وعدم
الرؤية فان النفس اخفى عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام
سوى الاخير اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه المتقدم من
القبح مع زيادة الا الاخير فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما يكون
اعرف في بعض الوجوه وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته ولظهوره لان شروط العام
ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند
له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما يكون شرطه ومعانده
اقل فهو اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر واظهر عنده ولا ظهر عنده يجب تقديمه
لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص ولان التميز انما يكون بعد الاشتراك
ويجتنب عن الالفاظ الغريبة بالنسبة الى السامع وعن المجازية والمشتركة اذا
خلت عن قرينة معينة للمراد لان الغرض من التعريف فهم المقصود وهو
يفوت باستعمالها والتكرار سواء كان المكرر نفس المعرف او بعضا منه مثل
ان يقال العدد كثرة مجتمعة عن الوحدات فاما المجتمعة عن الوحدات هي نفس
الكثرة ومثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان بعض المعرف الذي
هو الحيوان دال على الجسم بالتضمن فذكره يكون تكرارا لا فايدة فيه واعلم ان
التكرار انما يحصل اذا دل عليه اللفظ المذكور مطابقة او تضمنا اما اذا دل
عليه التزاما فلا تكرار والا لكان ذكر الجنس مستدركا في التعريفات لدلالة
الفصل عليه التزاما اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة التكرار بحسب الضرورة

لدلم يقع لم يكن التعريف صحيحا وكذلك في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما
اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فيجب ان يعرف كل منهما
بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما معا لحصولها في العقل ثم تكرار السبب ليحصل البيان
بالذي يراد تعريفه منهما مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر
من نوعه من حيث هو كذلك لا من حيث يتولد من نطفة شخص آخر من نوعه فالحيوان
هو الاب والآخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقولنا من حيث هو كذلك هو
تكرار ضروري لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب
ويحصل البيان به لان الاب انما يضاف الى الابن ويتصف بالابوة من هذه الحيثية
لا من حيث كونه انسانا او جسما فلولا التكرار لكان ذلك تعريفا للذات المجردة عن
الاضافة لا الموصوفة بها او حاجة التكرار الحاجي هو الذي لو لم يقع يكون التعريف
صحيحا لكن لا يكون كاملا كتعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له كما في قولهم
الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف
مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة ولو لم يقع يكون التعريف صحيحا فانه يجوز ان
يقال هو شيء ذو تقعير يختص بالانف لكن لا يكون كاملا فان السؤال عن الانف
الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال فلو لم يكرر
لا يكون كاملا الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم لكي
يصدق على كل ما يصدق عليه المعرف والخصوص لكي لا يصدق على ما لا يصدق
عليه المعرف ليشمل جملة افراده ويميزها عن غيرها ليكون جامعا ومانعا فلا بد من ان

يكون داخلا فيها او خارجا عنها او مركبا منهما الاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد
التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق قيل فيه تساهل اذ الداخل في الشيء لا يكون
جميع اجزائه واجيب بان المراد جميع الاجزاء المادية ورد بان الحد التام لا يحصل
من الاجزاء المادية وحدها بل يحتاج الى الجزء الصوري الذي هو الترتيب ولذلك
عد الاكثر مثل الناطق الحيوان في تعريف الانسان حدا ناقصا لاختلال الجزء الصوري
وبانه لو كان مراده بجميع الاجزاء هي المادية وحدها لم يكن لقوله في الجواب عن الشك
الاول ان جميع اجزاء الشيء نفسه جهة اذ المادية وحدها لا يكون نفس الشيء او لم يكن
وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق او الناطق وحده كما هو
مذهب بعض والثاني هو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك
او الضاحك وحده والثالث ان كان المميز داخلا والمشترك خارجا سمي حدا ناقصا
ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس
والخاصة سواء كان الجنس قريبا او بعيدا سمي رسما تاما اعلم ان الاكثر لم يجعلوا المركب
من الجنس البعيد والخاصة رسما تاما ولم يعتبروا المركب من العرض العام
والفصل او الخاصة اصلا لان الغرض من التعريف التمييز او الاطلاع على الذاتيات
والعرض العام لا يفيد شيئا منهما فوجوده وعدمه سواء وفيه نظر لجواز ان يكون الغرض
الاطلاع على الامر المشترك والمميز لا يقال يخرج من هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف
النفس بانه جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول التعريف بالمثال
تعريف بكون الشيء مشابها لآخر في بعض العوارض وذلك انما يصح اذا كانت المشابهة



مساوية له ومنها يكون داخلا في الوهم واعترض عليه بانه مجموع اجزاء الشيء عينه ضرورة
امتناع كونه داخلا فيه اذ الداخل في الشيء هو الذي تركب الشيء منه ومن غيره فيكون
التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشيء بنفسه وهو مح والجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا
من اجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف فلا يكون
ذكر الجزء معرفا له او معرفا بغير ذكر الجزء الذي فرض انه معرف للشيء وذلك الجزء المعرف
اما ان يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او خارجا عنه فيلزم
التعريف بالخارج والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به لامتناع التعريف
بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره
من الامور الغير المتناهية اذ الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن
غيره وذلك لكل واحد منهما مح اما الاول فللزوم الدور واما الثاني فلعجز
النفوس البشرية عن ذلك بالبديهة ولمانع ان يمنع لزوم الدور بناء على تغاير
جهة التوقف اذ العلم باختصاصه به يتوقف على معرفته من وجه ومعرفته بوجه
يتوقف على العلم بالاختصاص وكذا يمنع لزوم تصور امور غير متناهية اذ يكفي
معرفة ما عداه اجمالا وبان المط ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل
الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه النفس نحو ما لا شعور به
اصلا واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها
متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفسه فان قلت على تقدير ان يكون جميع الاجزاء معرفا له
لا يلزم جواز التعريف بجميع الاجزاء مطلقا لجواز ان يكون بعضها معرفا بذلك الشيء

ومنها لو عرف بجميع اجزائه لزم الدور قلت لا يجوز كون بعض الاجزاء معرفا بذلك
الشيء فان العلم بالاجزاء مقدم على العلم به ومنها لو كان بعض الاجزاء معرفا به لزم التعريف
بما علم متاخرا واليه هذا اشار بقوله ومعرفا له وفيه بحث لان الخصم لم يدع جواز
التعريف بجميع الاجزاء مطلقا حتى يرد هذا السؤال مع انه كلام على السند ومعرف الشيء
ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا حتى يمتنع تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز
استغنائها باسرها لكون كل من الاجزاء غنيا عن التعريف او معرفا بمعرف اخر واحتياج
المجموع من حيث هو مجموع الا يرى ان كل واحد من اجزاء المعجون يكون معلوما مع الجهل
بحقيقته وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصوره بعينه وذلك لكون الوصف المعرف بهذه الحيثية انما يتوقف على اختصاصه
له اختصاص الموصوف بالماهية وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس الامر فانه اذا
كان بين الشيء ووصفه المساوي لزوم بين كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف
وان لم يعرف اختصاصه لا على العلم باحدهما حتى يمتنع التعريف لاستلزام ذلك المحال الذي
ذكرتموه اقول اذا لم يعرف الاختصاص والشمول لا يحصل العلم بكونه معرفا فلا يمكن ان
يعرف الماهية وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل و
مجموع لبدل على المغايرة فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من
حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما قيل فيه نظر لان تقدم كل واحد يقتضي تقدم الاحاد
بالاسر فيكون الاحاد بالاسر مغايرة للماهية وليس هناك مجموع من حيث هو مجموع حتى
يقولوا انه نفس الماهية اذ ليس هناك جزء خارج عن الاحاد بالاسر لاشتماله على الاجزاء

وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم العلم
بكونه معرفا عدم تعريفه اياه في
نفس الامر

المادية والصورية فلو اعتبرنا صورة اخرى عارضة للمادية والصورية لزم كون الجزء
الصوري د.. وخارجا معا ومنع اقول ان اراد بقوله تقدم كل واحد واحد تقدم بعض
تقدم الاحاد بالاسر بتقدم الاحاد من حيث المجموع فهو ممنوع وان اراد تقدم الاحاد
باعتبار واحد واحد فهو مسلم ولا يضرنا ولو كانت الاجزاء باسرها جهة الصورة
معلومة كانت الماهية فيكون غنية عن تعريف الجزء اتيا معا والاولى لو لم يعلم الماهية
عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد معرفة ماهية المحدود اذ اقصى مراتب التحديد
ان يكون بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد
مفيدا ولو استلزم الخارجي تصوره تصوره لى المعرف فان كان متصورا كان الملزوم
متصورا لاستلزامه اياه فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به
لامتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر من وجوه الاول انه يجوز ان يكون اللازم معلوما
والملزوم معلوما به فيكون معرفا به الثاني انه يجوز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل
ذاهلا عنه فلا يلزم المحذور والثالث انه يلزم على هذا امتناع التعريف لشيء من
الماهيات بعين ما ذكرتم ولا يلزم منه انه لا نسلم في المركب لجواز ان لا يكون التركيب
معلوما انه اذا لم يكن التركيب معلوما لا يكون المركب معلوما هكذا قيل وفيه بحث بل
الجزء .. اذ الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل
.. من صورة مطابقة للمحدود والحاصل انه يحصل بجميع تصورات الاجزاء
.. واحد لجميع الاجزاء والحق ان الاجزاء اذا استحضرت مرتبة حينئذ حصلت في
.. لاحقه لا انه ثمه شيء آخر مجموعها يوجب حصول شيء آخر هو الماهية ولا يلزم من تقدم

كل تقدم الكل ولا تقدم الكل على نفسه وكذا الرسم اذا كان مركبا الا .. نما يفيد اذا
استحضر العرضيات او الذاتيات مع العرضيات بهذه الحيثية واما الرسم المفرد
ذاتيا كان او عرضيا فلا يفيد اذ المعرف قول شارح وذلك من اقسام النظر وهو
ترتيب امور كما عرفت وقيل المفرد عرضيا فلا يصلح للتعريف لا .. عنده شيء ذو
كذا او هذا المعنى نظرا الى مفهومه ما لم يقترن به امر لا يصير متعينا .. بالشيء فيكون
من حيث المفهوم اعم وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون الخاصة والا .. على بانفرادهما
متساويين لكن الحال ليس كذلك وعن الثاني ان توجه الطلب نحو المشعور به ببعض
اعتباراته فلا استحالة فان قيل ما هو معلوم منه معلوم مطلقا فلا يمكن طلبه وكذا
ما هو مجهول قلنا لا نم ان ما هو مجهول منه مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم يتصور
ذاته ولا شيء مما يصدق عليه وهذا قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان
المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما يعلم الروح بانه شيء
به الحياة والحس والحركة وان له حقيقة هذه صفاتها فيطلب تلك الحقيقة بعينها
ومنهم من اثبت وراء الوجهين امرا ثالثا يقومان به ولا حاجة اليه لانه ليس ههنا
الا ذات مجهول ووجه معلوم الثالث في بيان ما يعرف من الماهيات ويعرف به
الحقائق اما ان يكون بسيطة اي لا يكون له جزء او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه
غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به لانه
ليس جزء للغير كالواجب والبسيط الذي يتركب عنه غيره يحد به لتركب الغير عنه ولا يحد
لبساطته كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته من الانواع ..

حاصله ان النطق ان الشيء .. شيء له الكل عبارة عن الحيوان

الذي لا يتركب عنه غيره بحد لتركبه ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه كالانسان والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به لتركب الغير عنه كالحيوان فالحد سواء كان تاما او ناقصا للمركب لاشتماله على جميع الاجزاء او بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص وهو التعريف بالخاصة فيشملهما اي المركب والبسيط جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بين فيعرف به الفصل الثالث في الحجة جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق وهي مرادفة للدليل وفيه مباحث الاول في انواع الحجة الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول قيل المراد بالمدلول في هذا التعريف المدلول اللغوي حتى لا يلزم الدور وفيه نظر ولو قال يدل المدلول شيء آخر لكان احسن والمراد باللزوم اعم من اللزوم بوسط او بغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم ما هو اعم من اليقين ليشمل ما يفيد الظن بالمدلول والمراد بوجود المدلول تحققه في نفس الامر حتى يدخل المدلول العدمي فاما ان يستدل هذا بيان انواع الحجة وتقريره انا اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان نستدل بالكلي اي بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اي على ثبوته للجزئي كما نستدل بثبوت الحدوث للممكن على ثبوته للجسم الذي هو من افراد الممكن بان يقال كل جسم محدث لان كل جسم ممكن وكل ممكن محدث او نستدل باحد المتساويين على الآخر كما نستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق وكلاهما يسمى قياسا قال الامام القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص واورد عليه الاستدلال باحد المتساويين على الآخر فانه قياس مع انه ليس استدلالا بالعام على الخاص فزاد المصنف قوله او باحد المتساويين على الآخر ليندفع

ذلك قيل وهو بعد منقوض بمثل قولنا بعض الحيوان ناطق وكل ناطق ضاحك فانه قياس مع عدم الاستدلال فيه بالعام على الخاص ولا باحد المتساويين على الآخر لان الناطق ليس اعم من بعض الحيوان ولا مساويا له او اخص لان بعض الحيوان الذي اثبت له الضحك مساو للناطق ويمكن ان يقال ان الحكم في الجزئية بحسب المفهوم وبعض الحيوان بحسب المفهوم اعم او بعكسه اي يستدل بثبوت الحكم للجزئي على ثبوته للكلي ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته اي ان كان الاستدلال بثبوت الحكم لجميع جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال كل جسم عنصري متحيز لان جميع جزئياته وهي الحيوان والنبات والجماد كذلك وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة قياس مقسم ويسمى استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات بل يستدل بثبوت الحكم في بعض جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا جزئياته كالحيوان والفرس وغيرهما فوجدناها كذلك وهذا لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال الافراد الغير المستقراة بخلاف المستقراة كالتمساح في هذه المادة يقال انه لا يحرك الفك الاسفل عند المضغ او بجزئي على جزئي آخر اي يستدل بثبوت الحكم في جزئي على ثبوته في جزئي آخر لاشتراكهما في امر ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء كما يقال البيت حادث فيكون السماء كذلك لاشتراكهما في الشكل والجسمية والجزئي الاول اي المقيس عليه كالبيت في هذا المثال يسمى اصلا والجزئي الثاني اي المقيس كالسماء يسمى فرعا والامر المشترك كالجسمية جامعا وتاثيره اي تاثير المشترك الذي هو الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر

في فوائد الحكم في الجزئية بحسب المفهوم ... ان الحكم في القضايا المعتبرة كلها انما هو بحسب الافراد دون المفهوم

على الشئ الذي له صلوح العلية وجودا وعدما بان يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كما يقال الحدوث داير مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا ففي البيت واما عدما ففي الواجب ودوران الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدابر وتارة احرى بالسبر وهو حصر الاوصاف وابطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال الحدوث لا بد له من علة وهو اما الوجود او الجسمية او الامكان سبرنا وتفحصنا فلم نجد له علة سواهما والاول ليس بعلة والا لكان الواجب حادثا فتعين الثاني والطريقان لا يفيدان اليقين لان الجزء الاخير من العلة دار كذلك مع المعلول وليس بعلة وكذلك الحصر ممنوع وايضا جاز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا وبغيرهما كالمناسبة والاجماع وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول فليطالع ثمه الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما ويسمى الاول انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني بالعرضيات سماها اصنافا هكذا قيل وفيه نظر اذ الذاتي والعرضي في الحد والرسم انما هو بالنسبة الى المحدود والمرسوم لا بالنسبة الى الحد والرسم وايضا كون اختلاف جزئيات القياس بالعرضيات دون الذاتيات

ممنوع القياس اقول بمنزلة الجنس وهو اعم من ان يكون مسموعا او معقولا ليندرج فيه القياس المعقول والمسموع مؤلف من اقوال المراد بالاقوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها متى سلمت انما لم يقل مسلمة ليشمل القياس المؤلف من المقدمات الصادقة والكاذبة فان المقدمات الكاذبة متى سلمت لزم عنها قول آخر كما يقال العالم معلول لعلة تامة قديمة وكل ما كان معلولا لها يكون قديما فانه اذا سلمت المقدمات لزم العالم قديم لزم عنه احترز عن الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما لو سلمت لا يلزم عنهما شئ لامكان تخلف مدلولهما عنهما والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل القياس الكامل وغيره فيلزم اذا لم يكن لزومه له بينا يحتاج الى وسط وقوله لذاته بيانا قيدا لانه احتراز عما لا يلزم لذاته بل بواسطة اقول الاحتياج في القياس الغير الكامل الى الوسط لاجل العلم باللزوم لا لنفس اللزوم وانما قال عنه ولم يقل عنها ليعلم ان هيئة التاليف داخلة في القياس اذ تلك الاقوال لا يستلزم قولا آخر الا مع الهيئة المخصوصة قوله لذاته اي لذات القول احتراز عما يلزم عنه النتيجة لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنها اما اللازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية فانها تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر واذا جعلناها كبرى لصغرى القياس ينتج جزء الجوهر جوهر ولا يرد على ذلك بان الشكل الثاني لعكس

الكبرى فانه فسر الواسطة بما يغير صدو والقياس والعكس المستقيم لا يغير بها واما الاجنبية
فكما في قياس المساواة كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فانه يلزم ا مساو لج لكن
لا لذات هذا التاليف والا لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك
لانه لو قيل ا مباين لب وب مباين لج لم ينتج ا مباين لج لان مباين المباين لا يلزم
ان يكون مباينا فان الانسان مباين للحجر والحجر مباين للناطق ولا يلزم منه ان يكون
الانسان مباينا للناطق بل بواسطة مقدمة اخرى مضمومة الى الصغرى وهي قولنا
كل مساو لب مساو لج لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا
لب مساويا لج واذا ضممناها الى الصغرى انتج بالذات ا مساو لج قوله قول آخر قيل
هذا احتراز عن استلزام كل قضيتين احديهما كيف ما اتفق فان ذلك لا يسمى قياسا فنقول
يرد عليه ان كل قضيتين فهو مستلزم بعكس احديهما مع انه ليس بقياس وهو لكن
القياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان وهو مذكور فيه بالفعل وان قلنا
لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان ونقيضه مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم
بان النتيجة قد تكون مذكورة في القياس الاستثنائي يناقض ما تقدم من الحكم
بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة توافق التالي بالذات وتخالفها بالعوارض
فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني او لا اي لا يشتمل
النتيجة ونقيضها ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث
وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة واو

لي الاستثنائي

لي الاستثنائي قدمه على الاقتراني لعواية عن قيد عدمي ولكونه يتيق الانتاج ولان
مباحثه اقل ولان اكثر احتجاجاتهم في هذا العلم به وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود
اللازم هذا في المتصلة اللزومية كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان
فهو حيوان ولم يذكر الاتفاقية لعدم الانتفاع بها في العلوم او بعدمه على عدم الملزوم
كقولنا في هذا المثال لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان ولا عكس لجواز كون اللازم اعم
ومن قال يلزمهما ايضا اذا كان اللازم مساويا فقد اخطأ لانا نمنع لزومهما بهذا
الاعتبار بل ذلك باعتبار لزوم الملزوم للازمه لا من حيث هو ملزوم وباعتبار ملزومية
اللازم للملزوم لا من حيث هو لازم او بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر هذا في الحقيقة
ومانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد
لكنه فرد فهو ليس بزوج وكقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر فلا يكون
حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او بعدمه على وجوده هذا في الحقيقة ومانعة الخلو اي يستدل
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس
بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا او حيوانا
لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا واذا كان الاستثنائي راجعا
الى ما ذكرنا فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما اي بين المقدم والتالي ليلزم
من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم ويسمى شرطية متصلة
ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم او بالمعاندة ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر او من

عدم احدهما وجود الآخر ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اى صدقا وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ومانعة جمع ان تعاندا صدقا فقط اى لا يصدقان ولكن يكذبان ومانعة خلو ان تعاندا كذبا فقط اى لا يكذبان ولكن يصدقان ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان يكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الآخر او من عدمه وجود الآخر او اخرى اى ويكون القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة اخرى مدل على وضع الملزوم فى الذى يستدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم او المعاند مطلقا او صدقا فى الذى يستدل فيه بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر او رفع اللازم فى الذى يستدل فيه بعدم اللازم على عدم الملزوم او المعاند مطلقا او كذبا فى الذى يستدل فيه بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة استثنائية والثانى لما فرغ من القياس الاستثنائى شرع فى القياس الاقترانى وهو بحسب ما يتركب عنه من القضايا ينقسم الى حملى وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقترانى الحملى لانه هو المشهور ولانه اصل البواقى فاستغنى به عنها على اربعة اوجه لانه لا بد له من امر يناسب طرفى المطلوب لانه لما كانت النسبة بين طرفى المط مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس احتيج الى امر يعلم بسببه تلك النسبة ولا بد من ان يكون له نسبة الى طرفى المط اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما او بما يقوم مقامهما ايجابا او سلبا والا لم يفد القياس اذ لا مناسبة بينه وبين المط وذلك هو الاوسط ولقايل ان يمنع عدم افادة ما ليس له شئ من المناسبات المذكورة فان اللازم من تعريف القياس

ليس

١١

ليس الا استلزامه للنتيجة بالذات واما تكرر الوسط فلا دليل يدل عليه بل ربما لا يشتمل على وسط كقولنا كل ج ب وكل الاب ينتج لا شئ من ج ابا لعلف والحق انه لما كان اثباته ذكر مضبوط القواعد مدرس القوانين وما ليس كذلك لم يتمكنوا من ضبطه ولم يمكنهم اقامة برهان عليه بحيث يكون كليا قانونيا كما هو المعهود فى هذه الصناعة اشترطوا وجود وسط شانه ذكر ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفى المط والمحكوم عليه فى المط اصغر لانه يكون فى الغالب اخص والاخص اقل افرادا ومايكون اقل افرادا يكون اصغر والمحكوم به اكبر لكونه اعم غالبا والمقدمة التى فيها الاصغر الصغرى لانها ذات الاصغر والتى فيها الاكبر الكبرى لانها ذات الاكبر فالاوسط اما ان يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول جعل اولا لوقوعه على النظم الطبيعى وهو الانتقال من موضوع المط الى الاوسط ثم منه الى الاكبر ولكونه اولى الانتاج ومنتجا للمطالب الاربعة او محمولا فيهما وهو الشكل الثانى جعل ثانيا لانه يشارك الاول فى اشرف المقدمتين لاشتماله على الكلى وان كان سلبيا انفع فى العلوم من الجزئى وان كان ايجابيا ولكونه موافقا للاول فى اشرف مقدمتيه التى هى الصغرى اذ الاصغر اشرف من الاكبر لكون موضوع المط اشرف من محموله لان المحمول انما يطلب لاجله اما ايجابا او سلبا او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول فى احدى المقدمتين او موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول فى المقدمتين والاول اما ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر اشارة الى الصغرى الموجبة الكلية نحو كل ج ب او بعضه

لبعض ج ا و او ضمنا لا ا نح ينتج بعضه وهو بعض ج ا او كل ج ب ينتج الا الصغرى هكذا بعض ج ا بعض ا ب وهذا ينعكس الى القياس و زد ضمناه الى الكبرى هكذا بعض ج ا وكل الاب ينتج بعض ج لا ب وهذا ينعكس صغرى القياس وهو خلف

ستعمل كل ج ا و لا شئ من ب ا ينتج لا شئ من ج ب

اشارة الى الصغرى الموجبة الجزئية نحو بعض ج ب وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط اشارة الى الموجبة الكلية الكبرى مثل كل ب ا او سلبه عنه اى سلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو اشارة الى الكبرى السالبة الكلية مثل لا شي من ب ا
على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل وهو اشارة الى نتيجة الضرب
الاول وهي الموجبة الكلية مثل كل ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة الضرب الثالث وهي
الموجبة الجزئية مثل بعض ج ا او سلبه عن كله اشارة الى نتيجة الضرب الثاني وهي السالبة الكلية
كقولنا لا شي من ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة الضرب الرابع وهي السالبة الجزئية مثل بعض
ج ليس ا والثاني اما ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا
كل ج ب ولا شي من ا ب او يستدل بعكسه اى بعكس ذلك اى بسلب الاوسط عن كل الاصغر
وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شي من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا
لا شي من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض اى بعض
الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شي من ا ب او سلبه اى يستدل بسلب
الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك
الاستدلال انما يتحقق بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب الذي في المقدمتين او
يكون احدهما دائما اذ لو لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف
ضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شي من القمر بمنخسف وقت
التربيع لا دائما مع كذب قولنا لا شي من القمر بقمر بالامكان ولعل المصنف انما خص هذا الشكل

بذكر الشرط لان هذه القضايا يظهر من خصايصه قبل لان هذا الشرط لا يكون في الانتاج لانه
قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدايمة مثلا يصدق قولنا لا شي من الزنجي بابيض
دايما وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب قولنا لا شي من الزنجي بزنجي اقول ان كانت
النتيجة لازمة لذات الزنجي فصدق الكبرى ممنوع والا فكذب النتيجة والثالث
ان يستدل بصدق الطرفين يعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل
ب ا او يستدل بصدق احدهما اى احد الطرفين عليه اى على كل الاوسط وصدق
الآخر على بعضه كقولنا كل ب ج وبعض ب ا او قولنا بعض ب ج وكل ب ا على
صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة
او يستدل بصدق الاصغر على كله اى على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وسلب الاكبر
عن كله اى كل الاوسط كقولنا لا شي من ب ا او سلب الاكبر عن بعضه اى بعض الاوسط
كقولنا بعض ب ليس ا او بصدقه على بعضه اى يستدل بصدق الاصغر على بعض
الاوسط كقولنا بعض ب ج وسلب الاكبر عن كله كقولنا لا شي من ب ا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة والرابع
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وصدقه اى الاوسط على
كل الاكبر كقولنا كل ا ب او بعضه اى صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض
ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من الضربين
المذكورين او بصدقه اى يستدل بصدق الاصغر على كله اى كل الاوسط او بعضه
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج او بعض ب ج ولا شي من ا ب على ب

لاكبر عن بعض لا اصغر كقولنا بعض ب ليس الحاصل من ضرب الطرفين او يستدل بسلب لا اصغر عن كل لا اوسط وصدقه اي لا اوسط على كل لا اكبر كقولنا لا شي
من ج ب وكل ا ج على سلب لا اكبر عن كل لا اصغر كقولنا لا شي من ب ا فالقراين
القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربعة استثنائية اثنان في المتصلة اللزومية من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واثنان في المنفصلة
من وضع احد المتعاندين رفع الاخر في الحقيقية ومانعة الجمع ومن رفعه وضع الاخر
في الحقيقية ومانعة الخلو وتسعة عشر اقترانية اربع من الاول واربع من الثاني
وست من الثالث وخمس من الرابع والكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية فلنقتصر
على ما ذكر ليكون الشرح موافقا للمتن الثالث في مواد الحج لما اشار باقسام الحجة باعتبار
الصورة اراد ان يشير اليها باعتبار المادة والمراد بها القضايا التي يتالف منها
الحج والحجة باعتبارها تنقسم الى ثلثة اقسام لان القضايا المذكورة فيها اما ان تكون
عقلية محضة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث او نقلية محضة كقولنا شارب الخمر
عاص وكل عاص يدخل النار او مركبة منهما كقولنا الخمر مسكر وكل مسكر حرام وانما لم يذكر
المص هذا القسم اما لانه ما يتركب من العقلية والنقلية يسمى نقلية ايضا فاكتفى بذكرها
عن المركبة او لان العقل المحض غير مفيد اذ الاخبار المنقولة عن شخص انما يفيد العلم
للعلم بصدقه وذلك بالعقل والاولى اما ان يكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا
ودليلا او ظنية او مشهورة على سبيل منع الخلو لانه يمكن ان يكون مركبة منهما ويسمى
خطابة وامارة او شبيهة باحدهما اي بمقدمات البرهان والخطابة ويسمى مغالطة اعلم

انه

ان المص خالف الجمهور حيث سمي المركب من المشهورات خطابة فانهم يسمونه جدلا ولم يذكر
القياس الشعري لعدم فايدته فيما نحن بصدده والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل
بمجرد تصور طرفيه سواء كان ذلك التصور بالبداهة او بالكسب كقولنا الكل اعظم من
الجزء ويسمى اوليات لجزم العقل فيها اولا بلا توسط امر وبديهيات او بواسطة
يتصور ذهنا الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان جزم العقل بزوجيتها انما
هو بواسطة انقسامها بمتساويين وتلك الواسطة حاضرة في الذهن دايما عند
تصور الاربعة فحصل عند تصور طرفيها قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين فهو زوج ويسمى قضايا قياساتها معها او يجزم به الحس سواء
كان حسا ظاهرا كحكمنا بان النار حارة او حسا باطنا كحكمنا بالجوع والشبع والالم
واللذة ويسمى مشاهدات وحسيات ولقايل ان يقول ان الحس انما يفيد كون
هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه العقل لا الحس
وما قيل انما سمي الحس حاكما وان كان هو العقل لان الحكم بسببه لا يدفع الاعتراض
فان المتواترات ايضا كذلك او كلاهما والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
اعتبر كونه محسوسا اذ لو اخبر اهل العالم بقدم العالم وغيره من الامور المعقولة لم يحصل
العلم به بكثرة وقوعه من افراد اذ كل محسوس كذلك جمع كثير اشترط اخبار جمع
كثير دون عدد معين كما شرط بعض المحدثين اذ لا اعتبار به بجزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب كوجود مكة وبغداد ويسمى متواترات او غيره
اي يكون الحس غير حس السمع مثل ان نشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة

لا يجب ان يسمى المغالطة [illegible] والخطابة ... ان يريد بيان [illegible] ومن المنفعل بالاتي ترتيب [illegible] مادة البرهان والمبادي اليقينية [illegible] بيان ان ٩

والزوجية ثم
لا بها عند تصور الطرفين والوسط

اي قضايا يجزم العقل والحس بها
والحس غير حس السمع ٣

بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دايما ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وتسمى تجربيات قيل يلزم على هذا ان لا يكون بين الاستقراء والتجربة فرق لان الاستقراء ايضا انما يحصل بواسطة تكرر المشاهدة قلت الفرق ان التجربيات تفيد اليقين بواسطة قياس خفي وهو انه يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا بخلاف الاستقراء فانه لا يقارن هذا القياس الخفي ولذلك لا يفيد اليقين وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قراين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف نوره بحسب قربه وبعده عن الشمس و لانخسافه بحسب حيلولة الارض بينه وبينها وتسمى حدسيات وهي كالتجربيات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في التجربيات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من ان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فما اعترف به الجمهور قيل فيه بحث لان المشهور لا يجب فيه اعتراف الجمهور بل ذلك في المشهورات المطلقة المسماة بالذايعات واما الخاصة باهل ملة او ولاية او صنعة فلا وانت تعلم ان هذه مناقشة سهلة فان المشهور عند كل طايفة ما اعترف به جمهورهم فان قلت المشهورات ان كانت مجزومة بها فهي من اليقينيات او المغالطات والا فهي من الظنيات

فهي ليست قسما على حدة قلت النظر فيها ليس من حيث كونها مجزومة او غير مجزومة بل من حيث الاعتراف لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم او بسبب رقة او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة عند الناس مذموم ومواساة الفقراء محمودة والفرق بين المشهورات والاوليات ان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان شاهد احدا او مارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها بخلاف الاوليات فانه يحكم بها في هذه الحالة واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس وهو كاذب اذ هو تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل كل جسم او حال في جسم وهذا النوع من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية فان الانسان لو فرض انه خلق دفعة مميزا عاقلا فانه يجزم بها دون المشهورات ولولا ان العقل والشرع دفعها لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعده وقد يستعمل فيها اي في المغالطة المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء وتنفيرها عنه ويؤثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط كما يقال الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مقياة وانما يستعمل في المغالطة اذا اريد مع ايقاع التصديق تاثر النفس على القبض او البسط وقد يكون صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل فانما يستعمل في القياسات الشعرية لانها مبادئ لها اذ الغرض من القياسات الشعرية الترغيب والترهيب ويروجها الاوزان المطبوعة والاصوات الطيبة والالحان الحسنة

الوهم قوة جسمانية تدرك المعاني الجزئية [illegible]

موجود فانه م

اعلم ان غير اليقينيات ايضا ستة لكن لم يذكر الا الاربعة الظنيات والمشهورات والوهميات
والمخيلات وتركتها فمنها المسلمات وهي قضايا تسلم في علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء
كون الاجماع حجة والمقبولات وهي قضايا يؤخذ ممن يعتقد اما لامر سماوي او مزيد
عقل او دين اما الاول فلكونه مقدمات الجدل وهو لم يتعرض له واما الثاني فلكونه
داخلا في مواد الحجج النقلية والتابعة لي الحجة النقلية فالى دليل صح نقله سواء كان آحادا
او تواترا او مختلطا ممن عرف صدقه عقلا فيه بحث لانه لا يتناول الحجج النقلية المركبة
من مقدمات اجماعية قوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من
النقل لا لزوم الدور وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم
كما ياتي ان شاء الله تعالى وهو انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل
كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لا يفيد
لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان
النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من
رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين وعلمنا عدم
الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد
وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة يمنع
الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النقل اي لو جاز لم
يتعين المدلول الحقيقي وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد
في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي

لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف صدق النقل على العقل فلو لم يترجح
المعارض العقلي لترجح النقلي عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب
الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق
الفرع محال لاستلزامه اي تكذيب الاصل تكذيبه اي تكذيب الفرع ايضا لان تصديق
الفرع يبنى على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى والثاني يوجب عدم حصول
اليقين مع وجود المعارض العقلي على التقديرين الفصل الرابع في احكام
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط من جهة المادة
والصورة يفيد العلم والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام
يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وقالوا لا سبيل الى العلم بشيء سوى الحس والمهندسون
انكروا كون النظر مفيدا للعلم في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها الظن والاخذ
بالاحرى والاخلق واعترفوا به في الهندسيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من
علم لزوم شيء لشيء كلزوم وجود النهار لطلوع الشمس وعلم معه اي مع ذلك العلم
وجود الملزوم وهو طلوع الشمس او عدم اللازم وهو عدم وجود النهار علم
من الاول اي العلم بالملازمة ووجود الملزوم وجود اللازم ومن الثاني وهو العلم
بالملازمة وعدم اللازم عدم الملزوم هذا في القياس الاستثنائي وايضا من
علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا هذا في القياس الاقتراني
وهو من الالهيات فلزم بطلان المذهبين فان قيل هذا اثبات النظر بالنظر
فهو من قبيل اثبات الشيء بنفسه قلت لا نم كونه اثباتا للشيء بنفسه وتحقيقه انا نثبت القضية

في مقتضى العقل فيثبت عدم اليقين صح

الكلية بمخصصه وقد تكون المشخصة ضرورية دون الكلية لاختلاف العنوان فان البداهة
مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ما غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة
وللقايل ان يقول حاصله دعوى بداهة ان هذا النظر مفيد للعلم ولا يلزم من كون
هذا النظر الخاص مفيدا للعلم كون كل نظر كذلك ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى
مهملة لا كلية لكنه وان سهل بيانه يقل جدواه اذ الجزئي لا يثبت الا بالكلي احتجت
السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
لمن ظهر خطاؤه لكن الثاني باطل وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر
الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر ولزم
التسلسل فان قلت هذا التقرير ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر
هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان
العلم الحاصل عقيب النظر ان كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى
نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني قلت المراد بالضروري ما يكون
واجب الحصول غير محتاج الى نظر آخر وبالنظري ما يكون محتاجا الى نظر آخر
فلا يرد السؤال واعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء
مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا
لانه كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل ولعل المصنف اراد هذا
لكن عبارة لا تفيده الثاني انا لو قلنا انه يفيد العلم لزم احد الامرين اما علم
الطالب او عدم العلم بالمطلوب لان المطلوب ان كان معلوما قبل الطلب فلا طلب لامتناع

تحصيل الحاصل ولعدم الفايدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف يعرف
الناظر بانه مطلوبه لعدم الشعور به قبل لا يلزم من عدم العلم بان ما حصل عقيب
النظر مطلوبه عدم كون النظر مفيدا للعلم الثالث ان النظر لو افاد العلم لوجب
استحضار مقدمتين معا في الذهن او لاستنتاج من واحدة وهما محالان اما الاول
فلانا نعلم ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد في انفسنا
وجدانا ضروريا انا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا التوجه الى مقدمة
في تلك الحالة صح
اخرى واما الثاني فلان المقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول
بان العلم بدلي بالمطلوب باستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضروري
قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان
ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع قوله باستلزام المقدمتين لا دخل له في الجواب
لكنه للتصريح بمذهب الخصم وعن الثاني بان طرفيه معلومان اما بذاتيهما او
بعارض من عوارضهما والنسبة الواقعة بينهما مبهمة والمطلوب تعينها بالايجاب
ام بالسلب واذا حصل ذلك للناظر يميز عن غيره بواسطة العلم بطرفيه وحاصل
الجواب منع الحصر واثبات قسم آخر وهو ان يكون معلوما من وجه دون وجه مع انا نقول
لم لا يجوز ان يكون مجهولا مطلقا فاذا حصل من الدليل علم انه المطلوب عن ذلك النظر
ايضا ولا بد لنفي ذلك من دليل وانما خص الجواب بالتصديقات مع كون الشك عاما
لان الجواب عن التصورات قد مر وعن الثالث بان امتناع حضور المقدمتين معا في
الذهن ممنوع فان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية فيحكم بالملازمة كما في المتصلة

او المعاندة بينهما كما في المنفصلات لا يقال ليس هناك قضيتان لان الحكم باللزوم او العناد
اخرجهما عن كونهما قضيتين لانا نقول هذا الكلام على السند ومع هذا فان اقتران حرف الشرط
بهما يكون حال الحكم باللزوم وكذا الحكم متأخر عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب
ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف
من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور
الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من الحكم في حصول القضية ونعلم بالضرورة ان الحكمين
لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان المقدمتين
من الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها
بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد هذا مع انا نقول ما ذكرتم من الادلة على ان النظر
الصحيح لا يفيد العلم لا تخ من ان يكون مفيدا للمطلوب بكم او لم يكن فان كان نتبين كذب
ما ادعيتم وان لم يكن بطلت ادلتكم واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق
موقوف على التصور فلو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم
بنسبة امر الى ذات الله تعالى وذات الله تعالى غير معقولة ولا جايزة التعقل لما
سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور
الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت تدرك يعني لو افاد النظر في الالهيات
لافاد فيما هو اقرب الاشياء الى الانسان وهو هويته لكن الثاني باطل لانك تدرك في
مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي واذا كان النظر لا يفيد
العلم باقرب الاشياء الى عقولنا فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول واجيب

عن

عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار لا بالحقيقة وذات الله تعالى
كذلك ثم هذا يلزمكم في الظن اي انتم وان لم تقولوا بان النظر مفيد للعلم في الالهيات تقولوا
بانه مفيد للظن فيرد عليكم ما اوردتم علينا فما هو جوابكم فهو جوابنا وعن الثاني
انه دليل على عسره فوجهه انا نمنع بطلان التالي قوله الاختلاف قلنا الاختلاف لا يفيد
ذلك لجواز ان يكون انظار بعضهم او كلهم غير مشتملة على الشرائط نعم ما ذكرتم دليل على
عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في مآخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه و
لذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاولياء
الذين لا يتزلزلون عن اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام في
الامتناع فروع على ان النظر الصحيح يفيد العلم الاول النظر الصحيح يعد الذهن
لحصول النتيجة من المبدا الفياض باتفاق الحكماء والاشاعرة لكن المبدا عند الواجب
بتوسط العقول عند الحكماء وعند الاشاعرة هو الواجب بلا توسط بل ابتداء والنتيجة
يفيض عليه اي على الذهن عقيبه اي عقيب النظر الصحيح عادة اي يكون ذلك
دايما مع امكان التخلف عند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله ووجوبا عند الحكماء
اي معناه ان لا يحصل عقيبه النتيجة من المبدا الفياض فان القابل قد تم قبوله لحصول
المقدمتين على الترتيب الصحيح فيجب وقوع الفعل من الفاعل عند الاستعداد التام
من القابل لما ثبت من قواعدهم وقالت المعتزلة النظر يولد العلم في الذهن ومعنى
التوليد ان يوجب وجود شيء وجود آخر كحركة اليد والمفتاح اعلم ان المعتزلة يسمون
كل ما يصدر عن الحيوان بلا توسط شيء مباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء تولدا فاجاب

الجسم المبل مباشرة وحركته بواسطة المبل تولد فمعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود
شئ آخر بتوسط آخر لا ان يوجب وجوده وجود آخر مطلقا على ما قاله المصنف ثم نحث
تمثيله بحركة اليد والمفتاح بحث اذ لو جعل المبل واسطة في الحركة لكفاه التمثيل بحركة
اليد والا فلا يكون حركة المفتاح تولدا لان حركة اليد لا توجب حركة المفتاح بتوسط شئ
الا ان يعتبر بالنسبة الى المحرك حتى يكون حركة اليد واسطة فمذهبهم مخالف لمذهب الحكماء
والاشاعرة في ان يكون من الناظر بتوسط النظر اذ عندهما ليست من الناظر وموافق النتيجة صح
لمذهب الحكماء في امتناع التخلف ومخالف للاشاعرة في ذلك ونبين فساده اي فساد
القول بالتوليد ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكذا مذهب الحكماء
ببيان انه لا يجب على الله شئ والعجب من الشيخ انه يقول لا موثر في شئ الا الله تعالى ثم
يناقضه في اسناد الاعداد الى النظر الثاني الاشبه لي بالحق اذ لا بد في الانتاج بعد استحضار
المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما اي الجهة التي صار النظر الصحيح
لاجلها مؤديا الى المطلوب بعلم كيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي اندراج
الصغرى في الكبرى فان حصول المقدمتين وحدهما من غير ملاحظة هذا المعنى لا يكفي
في الانتاج والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه اذ نفس المقدمتين
في كل منها حاصل لكن الثالث باطل فعلم ان العلم بالاندراج لا بد منه في العلم بالانتاج
وانما قال الاشبه دون ان يقول الحق لان ما ذكره من الدليل على الاحتياج الى ملاحظة
الترتيب غير مفيد لليقين لانه لا يفيد الا انها شرط في جلاء الانتاج وايضا لعل الاختلاف
في الجلاء والخفاء يكون لاختلاف الاشكال في اللوازم لا لسهولة تعقل الاندراج وعدمه

ولو

والحق ان وجه احتياج المقدمتين منحصر في الشكل الاول دون ساير الاشكال ولهذا
يحتاج في لزوم النتيجة فيها الى دليل وما قال ابن سينا قد يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة
عاقر ثم ترى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا للذهول عن ارتباط
الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي ليس بشئ لان ما ذكره من المثال
انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما فلا الثالث المشهور
ان النظر الفاسد اي الذي ليس بمشتمل على ساير شروط الصحة اما من جهة المادة او
من جهة الصورة او من جهتيهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بحقيقة نتيجة كاذبة في نفس
الامر لانه لو استلزمه لاستلزم ايضا اذا نظر المحق في شبهة المبطل والتالي ظاهر البطلان
فكذا المقدم واجيب بانه انما لا يستلزم الجهل للمحق لانه لم يعتقد صحة مقدماته كما ان المبطل
اذا نظر في دليل المحق لم يفده العلم لعدم اعتقاده صحة مقدماته مع القطع بان النظر الصحيح
يفيد العلم وقيل بخلافه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل كما ان النظر الصحيح يستلزم العلم
والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة وكان الصورة صحيحة استلزم اي في بعض
الصور فان القول بان العالم معلول لموجب قديم وكل معلول لموجب قديم قديم يستلزم
ان العالم قديم وما قيل ان الاستلزام انما كان لتحقق نسبة بين مؤداه وبين مادته في نفس
الامر نسبة بينهما استلزمه كالنظر الصحيح للعلم ضعيف لان المراد بالاستلزام انه لا يتخلف
عنه لاشتماله على جميع الشرايط ضرورة اعتقاد الناظر صدق مادته والاستلزام لو اقتضى
تحقق نسبة بين مؤداه ومادته في نفس الامر لما كان مجرد تسليمها كافيا في اللزوم على
ما يدل عليه تعريف القياس سلمنا ان الاستلزام مقتضى النسبة المذكورة ولكن لا نسلم

استفادمها منها فان المادة الفاسدة لا يمتنع ان يكون بينها وبين فاسد آخر في نفس
الامر نسبة تقتضي الاستلزام والا اي وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بل يكون
مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم الجهل اذ المستلزم هو النظر
المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف ههنا البحث الثاني في انه كاف في معرفة
الله ويستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم كما هو مذهب الاسماعيلية
فانهم قالوا لا بد من المعلم المعصوم ليعاضد قوله الدليل كما يعاضد الشمس نور العين
عند الابصار اذ عند غروب الشمس وفقدان الضوء لا يدرك العين شيئا فكذلك نور
العقل بالنسبة الى نور الامام المعصوم فلا بد من امام معصوم في كل زمان ليعلم طرق
المعاش والمعاد ويرشد الى وجوه الادلة وازاحة الشبه وهو مؤيد من عند الله تعالى
لئلا يحتاج الى معلم آخر ويدل عليه اي على ان النظر كاف في ذلك ما ذكرناه في ان النظر
يفيد العلم وهو ان العاقل اذا احضر في ذهنه ان العالم ممكن وكل ممكن فله صانع علم بالضرورة
ان العالم له صانع سواء كان هناك معلم او لا قيل الملازمة مسلمة لكن تحقق المقدم ممنوع
لجواز ان يكون حضور المقدمتين مع ساير الشرايط موقوفا على التعليم من الامام المعصوم
قلت هذا منع مكابرة لا يلتفت اليه فانا اذا راجعنا انفسنا وجدنا العلم بذلك مع
شرايط الانتاج احتجت الاسمعيلية بان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء
في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا فان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم
كالنحو والنجوم واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى استاد يهديه الى ذلك
فكيف باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بانهم لو اتوا

بالنظ

بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا نقول انه لو كان معلم يعلم
المباحث والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم
لا يدل عليه اعلم ان ما نقله المحقق نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل ولا يشتبك مثل حبير
لا يدل على ان النظر عندهم غير كاف في معرفته تعالى لانه قال انهم لا ينكرون استلزام مقدمات
اثبات الصانع لنتايجها بل يقولون هذا وحده لا يجدي ولا يحصل به النجاة الا اذا انضم
به تعليم معلم الثالث في وجوبه اي النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاتفاق لكن عندنا بالشرع
وعند المعتزلة بالعقل اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيره
فان الاية تدل على وجوب التفكر في مخلوقات الله ليستدل بها على وجوب الصانع ووحدانيته
واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب عقلا فان نعم الله على العبد
كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف
عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى
يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا يحصل الا بالنظر اذ لو
كان بالسمع لدار وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا له
فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن الواجب المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب
فلا يجب تحصيل النصاب واعترض عليه اي على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة
الله تعالى واجبة عقلا وسياتي الكلام فيه اي في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع
العرفان بغيره اي بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وعلى استحالة
التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اي امتناع العرفان بغير النظر ممنوع ثم لا يجوز ان يحصل بقول

لى لا يكفي م

الامام المعصوم كما هو رأي الاسمعيلية او بالالهام كما هو رأي حكماء الهند او متصوفة الباطن كما يقوله
اهل التصوف وهكذا استحالة التكليف بالمحال ممنوع بل هو واقع فان ما علم الله عدم وقوعه يقع
التكليف به كايمان ابي لهب امتنع وقوعه ومع هذا فقد تكلف به اقول التكليف بالممتنع
بالذات محال عندنا ايضا وايجاب الواجب المطلق بدون مقدمته من هذا القبيل وايضا
امتناع الوجوب قبل النظر متفق بيننا وبين المعتزلة فلا وجه لمنعه وبان قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه وهو العذاب على الترك قبل البعثة
فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع هذه معارضة لدليل المعتزلة وتوجيهها انه يقال
لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة لعدم توقفه على البعثة بل على العقل والعقل متحقق قبل
البعثة ولو وجب قبلها لعذب تاركه قبلها لان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب
لكن اللازم باطل للآية فينتفي الملزوم وهو الوجوب قبلها واذا انتفى الوجوب قبلها انتفى
الوجوب مطلقا لانتفاء لازمه وهو الوجوب قبل البعثة واعلم ان هذا الدليل الزامية
فان التعذيب على الترك ليس من لوازم الوجوب عندنا بل استحقاق التعذيب من لوازمه
والآية لم تدل على نفيه قيل احتجاج المعتزلة على ان ليس الوجوب بالسمع تقريره لو وجب
من الشرع لزم افحام الانبياء عليهم السلام فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه [اي بالشرع] ولا يعلم وجوبه ما لم
يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم ينظر قلنا انه مشترك الالزام لانه لو وجب عقلا لافحم
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات هي التي تقدم ذكرها
وهي ان شكر المنعم واجب عقلا وذكر يتوقف على المعرفة وهي لا تحصل الا بالنظر وما يتوقف
عليه الواجب واجب وهذه كلها نظرية تفتقر الى انظار دقيقة فيقول لا انظر
مكلف

ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيلزم الافحام لا يقال قد يكون فطرية القياس فالمكلف اذا قال
وجوب هم لا انظر حتى لا يجب على النظر قال له النبي انك تعرف النظر لدفع الخوف فينتبه المكلف وينظر
لانا نقول له ان لا يستمع اليه ولا يأثم بتركه فلا يحصل من النبي الالزام وهذا المراد بالافحام والامام
بعد معارضة دليل المعتزلة اجاب في المحصل عنه بان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب
اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لكونه تابعا للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به
لزم الدور بل انما يتوقف على امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل فيما نحن فيه في الجملة
لان المكلف اذا نظر في المعجزة علم كون النبي صادقا فعلم بذلك ان النظر كان واجبا عليه

الكتاب الاول في الممكنات

انما ابتدأ بالبحث عن الممكنات دون الالهيات
مع كون الالهيات اشرف واقدم لكونها مبادي وعللا للممكنات لان غرضه التعليم
ولا شك ان ادراك المحسوسات والتدرج منها الى المغيبات اسهل وايسر في التعلم ولان
العلم بالممكنات مبادي للعلم بالالهيات ولذا قدم الامور الكلية وفيه ثلثة ابواب
لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما الباب الاول في الامور الكلية
لسايرهم هي امور شاملة لجميع الموجودات اما بنفسها كالوجود والماهية او مع مقابلها كالامكان
والوجوب والقدم والحدوث واما البحث عن العدم والامتناع فبتبعية الوجود
والوجوب وفيه فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات المعلوم ان كان متحققا في
الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا ثالث ومن الاشاعرة من ثلث القسمة
كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقال المحقق ان تحقق باعتبار نفسه اي يمكن تعقل
وجوده الخارجي مع قطع النظر عن غيره وان كان محتاجا في وجوده الخارجي الى غيره فهو الموجود

وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول لاضرورة في ان يحمل الاجناس
والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال
لا لحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود
فقوله صفة يخرج الذوات وقوله غير موجودة في نفسها يخرج الصفات الموجودة وقوله
قائمة بموجود يخرج صفات المعدومات قيل هذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم
جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم ولانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود
والعدم اقول هذا الحد على مذهب بعض من الاشاعرة ولا يضر عدم تناوله ما ليس بحال
عندهم بل ينبغي ان لا يتناوله وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اى تقرر
وتميز في الخارج سواء كان عاريا عن صفة الوجود اولا فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق
كالممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من
الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على المنفي والثابت
وزاد مثبتو الحال منهم كابي هاشم فقال الثابت ان استقل بالكاينة فهو الذات الموجودة
وان لم يستقل فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض الكاينة
في الاعيان احوالا عند هؤلاء وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكاينة
على وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجودة وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم بوجه انما
جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم لا المعلوم لئلا يخرج بعض الاشياء عن التقسيم فان
كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان

وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي لانه ان كان قايما
بالنفس قيام العرض بالمحل فهو الموجود في الذهن والا فهو الموجود في الخارج والخارجي
الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في
موضوع اى محل يتقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة فانها وان كانت في محل وهو الهيولى
لكنها ليست بمقومة لها بل الصورة مقومة للهيولى وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو
الجوهر والمتكلمون قسموه اى الموجود الى ما لا اول لوجوده اى لا يكون مسبوقا بالعدم
وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث واما لم يقسم الموجود على راى المتكلمين الى
خارجي وذهني لان اكثرهم انكروه والمحدث الى متحيز وهو ما له حيز ويعني بالحيز الفراغ
المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلا وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
والى ما يقابلهما ثم استحالوه اى وجود المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه
لو كان لشاركه الباري تعالى فيه اى في انه ليس بمتحيز ولا حال فيه وخالفه في غيره فيلزم
التركيب في الباري ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما السلوب لا يستلزم
التركيب في الذات لان البسايط مشتركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة
ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتهما
الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو
بديهي لوجوه الاول انه جزء من وجودي المتصور بديهة وفيه نظر اما اولا فلان
كون الوجود المطلق جزءا من وجودي ممنوع بل هو عرض عام له لانه مقول بالتشكيك و
المقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقتها واما ثانيا فلانه انما يلزم من تصور وجودي

بديهة تصور الوجود بديهية اذ اكان تصوره بحقيقته بديهية وهو ممنوع الثاني التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم
ومغايرتهما التي هي الاثنينية الموقوف تصورها على تصور الوحدة والسابق على
البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق
ان كان بديهيا مطلقا اى بجميع الاجزاء لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى
دليل فان من اجزائه الوجود فيكون بديهيا والبديهي لا يحتاج الى دليل والا اى وان
لم يكن بديهيا بجميع اجزائه لم يفد الدليل المذكور المدعى لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا
يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته
قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالاجزاء لا على حصول العلم ببداهته
وذلك لان العلم بالشيء يغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشيء بديهيا مع ان العلم ببداهته
لا يكون كذلك والظاهر ان لفظ الحصول لا فائدة فيه ويمكن ان يقال ان هذا التصديق
ان علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج
اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه يحتمل
ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه وللقائل ان يقول على اصل الدليل التصديق
موقوف على تصور الاجزاء باعتبار لا على حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته فقط ويرد
عليه ايضا انا لا نسلم ان السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو
الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه
او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي اقول المستدل لم يستدل من

بمجرد بداهة هذا التصديق على بداهة جزئه بل من بداهته بجميع اجزائه فلا يرد السؤال
الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به اى الموجود والا يلزم كون الوجود
جزء نفسه وذلك يستلزم تقدمه على نفسه او بنقيضه اى المعدوم ويلزم من ذلك كون نقيض
الوجود جزء الوجود وذلك محال لتحقق الملازمة بين الشيء وجزئه ومنع الجمع بينه وبين نقيضه
والملازمة تستلزم سلب منع الجمع ومنع الجمع يستلزم سلب الملازمة كما تقرر في موضعه سلب ح
فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه حتى يرسم به علم ذلك باستقراء المفهومات وان
كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة فيمتنع تعريف كنه حقيقة الوجود فيكون بديهيا وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نسلم ان جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه
وانما يلزم لو كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع واما ثانيا فلان فيه استدراكا
لان قوله لا شيء اعرف من الوجود يكفي في المطلوب واما ثالثا فلكونه مبنيا على الاستقراء وهو
لا يفيد اليقين واما رابعا فلانا لا نم ان الرسم لا يفيد الحقيقة غايته انه لا يستلزم ذلك
لكن لا يلزم من ذلك امتناع انتقال الذهن من رسمها الى المرسوم لجواز اعداده
الذهن لفيضان حقيقة المرسوم على النفس من الله تعالى واما خامسا فلانا لا نم
ان امتناع التعريف لا يستلزم البداهة لجواز ان يكون من الماهيات التي لا يمكن
احاطة علم البشر بها لا كسبا ولا بديهة الثالث في كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك
بين جميع الموجودات عند الجمهور اى جمهور الحكماء والمتكلمين لكنه عند الحكماء مقول
بالتشكيك وعند المتكلمين بالتواطؤ وخالفهم الشيخ وقال بالاشتراك اللفظي يعني ان
الموجودات ماهيات مختلفة بالحقيقة لكن لفظ الوجود وضع لها فهو مشترك بينها بالاشتراك

اللفظي لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا
وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون ذلك السبب واجبا او ممكنا جوهرا
او عرضا فلولا انه مشترك لامتنع هذا الجزم مع ذلك التردد لانه على هذا التقدير اما ان
اي على التقدير الذي لا يكون
يكون نفس حقيقة ذلك الشيء او مختصا به واياما كان يلزم ما ذكرنا اما على التقدير الاول فظاهر
واما على التقدير الثاني فلاستحالة الجزم بوجود شيء مختص بماهية مع الشك في وجود تلك الماهية
لاستلزامه الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم وتقسيم الموجود اليهما اي الى الواجب والجوهر
والعرض ومورد القسمة مشترك قيل لا يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام
اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات
لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من
وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
والابيض اما حيوان او غير حيوان اقول نعلم بالضرورة وجوب اشتراك مورد
القسمة بين الاقسام وان لم يجب اشتراكه بين افراد كل قسم فثبت كون الوجود
مشتركا بالاشتراك المعنوي وقد اجيب ايضا بان مورد القسمة بين جميع الاقسام
فيجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه
بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزمنا من حيث اللفظ
لا من حيث المعنى وهو ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي واستدل بان مفهوم السلب واحد هذا
دليل مرتب على ان مفهوم الوجود مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم

السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود بطل الحصر العقلي
بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا واللازم باطل بالضرورة
فان هذا الحصر من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي
يقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل
بوجود آخر ومنع بانا اي لا نم ان مفهوم السلب واحد بل لكل ايجاب له سلب يقابله
ثم لا يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق الشيء ولا تحققه وللقائل ان يقول ان
الحصر لا يتحقق بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بالوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما
آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر فعلمنا
ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم
اتحاد مفهوم كل منهما الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا اي في الواجب والممكن فانه
قال وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي
والذهني حتى يقوم عليها البرهان فلو كان نفسها او جزءها لامتنع ذلك فان قيل كيف يمكن
الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن قلنا
ممنوع فان المتكلمين انكروه ومن اثبته اثبته ببرهان وقد اعترض على هذا الدليل بانكم ان
اردتم بالشك في وجوده انا لا نتصور وجوده فممنوع وان اردتم انا لا نجزم بحصول الوجود
له فمسلم لكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها وهذا الاعتراض

ليس بشيء لان الاستدلال بما لا شك في ثبوته للماهية ولا شيء من الماهية وجزءها مما يشك في ثبوته
للماهية لا يبطل لانه ان كل ماهية ممكنة بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم والقضية المدعاة كلية
لا يجوز نقضها بمثال جزئي لانا نقول ان وقوع الوجود على افراده اما ان يكون
بالتواطؤ او بالتشكيك وعلى التقديرين يحصل المط اما على الاول فلامتناع التنافي في لوازم
طبيعة متفقة الافراد واما على الثاني فلان المقول بالتشكيك يمتنع ان يكون نفس حقيقة
الافراد او جزءها على ما سيأتي هكذا قيل وفيه نظر لان التواطؤ لا يستلزم كون الافراد
متفقة الحقيقة مثلا فان الحيوان مثلا متواطئ وليس افراده متفقة الحقيقة ولان الحقايق
الممكنة من حيث هي هي تقبل الوجود والعدم والا ارتفع الامكان بل كان ممتنعا او واجبا
ووجود اتها ليست كذلك لان الشيء غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلو كانت الوجودات نفس
الماهيات او داخلة فيها لم يكن الماهيات قابلة للوجود والعدم من حيث هي هي ولقايل
ان يقول انك ان اردت بقبول الماهيات العدم انها تثبت خالية عن الوجود فممنوع
وان اردت ارتفاعها فلا نسلم انه لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان الوجود نفسه يرتفع
لانه اذا ارتفعت الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا واما قبولها الوجود فممنوع ايضا بل
الماهية نفس الوجودات وايضا فالماهيات مختلفة والوجود مشترك لما مر فلا يكون
نفسها اقول المشترك الوجود العام لا الخاص والنزاع فيه ولا جزءا منها والا لكانت لها
اي للماهيات فصول تشاركها في مفهوم الوجود لانه على هذا التقدير يكون اعم الذاتيات
اذ لا اعم في الوجود من الوجود فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن بعض
بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم واذا كانت الفصول موجودة والتقدير
ان الوجود جنس للموجودات كانت الفصول مركبة من الاجناس والفصول ويكون لها
اي لتلك الفصول فصول اخر ويتسلسل قيل انما يلزم من هذا الدليل كون الوجود زايدا في
بعض الماهيات دون الجميع لجواز ان يكون زايدا في بعض ونفسا او جزءا في بعض
واجيب بان الاختلاف الوجود بان يكون عارضا لبعض الموجودات ونفسا او جزءا
لبعض آخر غير متصور لانه لو اقتضى العروض لوجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى
النفسية او الجزئية فكذلك فان قيل لانم وجوب الاستواء فيهما وانما يجب ذلك لو كان من
المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشككا قلنا انه اذا كان مشككا يكون
زايدا في الجميع لما سيجيء وهو المط واحتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم والتالي باطل
ضرورة بيان الشرطية ان الوجود لو زاد لكان قايما بالماهية فقيامه بها لا يخ اما ان يتوقف
على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم
الشيء على نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني وح
يلزم كون الوجود قايما بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي فان قلت الماهية من
حيث هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة لعدم الواسطة فان كان الاول لزم
ان يكون موجودة مرتين وان كان الثاني لزم قيامه بالمعدوم قلت الماهية من حيث
هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها وان امتنع انفكاك احدهما عنها
اقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود والعدم في الماهية من حيث هي هي كونها غير موجودة
ولا معدومة بل هي لا تخلو عن احدهما في الواقع ويلزم المحذور والجواب الحق ان الماهية
موجودة بهذا الوجود بمعنى انها كانت معدومة قبله ومتصفة بالوجود وعنده ومعه لم يبق لها

لمقام الوجود بالموجود او المعدوم

العدم وصارت موجودة بهذا الوجود واما في الواجب فلوجوه الاول انه لو وجود الواجب
لو تجرد لي عن الماهية بان يكون غير عارض لها فتجرده لغيره لانه على هذا التقدير لا يكون جزءها
لاستلزامه التركيب فيكون نفسها ولا بد لذلك التجرد من علة لا يجوز ان تكون نفسه والا لكانت
لوازمه مع اتحاد الملزوم لانه قد يكون مقتضيا للتجرد في الواجب وغير مقتض له في غيره فتكون
غيره فيكون ممكنا لاحتياجه في التجرد الى الغير فيلزم كون الواجب ممكنا وهو محال فثبت
كونه زائدا فتجرده لعدم الموجب لعروضه اي لا يجوز ان يكون تجرده لاجل عدم الموجب
للعروض اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي فيكفي فيه عدم علة العروض اذ الامور
العدمية يكفي فيها عدم علة ملكاتها فلا يحتاج الى علة وجودية قلنا فيحتاج الى علة عدمه
والواجب لا يفتقر الى ما سواه من وجودي او عدمي قيل الوجود مشكك اي الوجود ليس
طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل هو مقول على افراده بالتشكيك
لانه في الواجب اولى واقدم منه في غيره والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماتها في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر النور المقول
بالتشكيك على الانوار فان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون غيره قلنا ان سلم هذا
تنزل عن منع غير مراد ولانه منع على السند اي لا نم ان الوجود مشكك وان سلم فلا يمتنع
اي كونه مقولا بالتشكيك المساواة بين وجود الواجب ووجود الممكن في تمام الحقيقة بل
يجب كونهما متساويين والا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين
اذ على تقدير الاختلاف في تمام الحقيقة لا بد من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او
لا يكون فان كان لزم التركيب مما به الاشتراك وما به الاختلاف وان لم يكن لزم المباينة

الكلية بين الوجودين وقد بان فساده مما حيث بينا ان الوجود بسيط وانه وصف مشترك
بين جميع الموجودات واذا كانا متساويين في تمام الحقيقة فلو اقتضى احدهما التجرد دون
الآخر لزم التنافي بين لوازم طبيعة واحدة وهو محال ولقائل ان يقول المباينة الكلية
بين الشيئين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الوجود المطلق وصفا
عارضا مشتركا بين الوجودين المتباينين في الحقيقة وايضا فالواقع هذا تنزل عن
الدليل الاول الى دليل آخر يدل على الزيادة على تقدير القول بالتشكيك تقريره ان سلم ان
الوجود مشكك فالمدعى وهو الزيادة حاصل ايضا لان الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد
وان يكون من عوارضها والا لكان نفسها او جزءها وكلاهما لا يختلفان في الافراد بالاشد
والاضعف والاقدم والاحرى والاولى وغيره والا لم يكن ذلك الشيء بعينه جزء الكل
ولا نفسها اذ شيء واحد في طبيعته لا يختلف بذلك وهذا ظاهر اذ مقتضى الطبيعة الواحدة
واحد فالمعروضات ان تماثلت اي اتحدت بالنوع او تجانست اي اتحدت بالجنس لزم
المحالان المذكوران وهو من التماثل الاتحاد في الملزوم مع الاختلاف في اللوازم ومن
التجانس تركب الوجود الذي هو الواجب وان تباينت اي لم يتحد في جنس
ولا في نوع كان كل واحد منها مخالفا للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم وذلك العارض
وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون الوجود زائدا على ماهية الواجب الا ان الوجود
شيء عرض له وفيه نظر اما اولا فلان قوله الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من
عوارضها يكفيه في حصول هذا الغرض ولا يحتاج الى هذا الترديد المذكور وابطال الاقسام
واما ثانيا فلان هذا الجواب يناقض الجواب الاول لانه يقتضي جواز كونها الوجودات

الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب الاول امتناع ذلك
ولما قلنا فلانهم ان ارادوا ان يكون وجود الواجب زايدا على ماهيته ان له وجودا خاصا
عرض له الوجود وذلك هو الذي لزم من الدليل فلا مخالفة بينهم وبين الحكماء اذ
هذا بعينه مذهب الحكماء وان ارادوا ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود عرض
لها مفهوم الوجود فهذا هو الذي يأباه الحكماء ولم يلزم ذلك من الدليل الثاني
مبدا الممكنات لو كان الوجود وحده اي من غير قيد التجرد لشاركه كل وجود لما بينا
من ان مفهوم الوجود معنى مشترك بين الجميع فيلزم ان يكون كل وجود مبدا كما ان الواجب
مبدا له فيكون كل شيء مبدا لكل شيء حتى لنفسه ولعلله وبطلانه اظهر من ان يخفى والا
اي وان كان هو مع قيد التجرد ولما كان السلب جزء منه والمعدوم لا يكون مؤثرا والا لزم
انسداد باب اثبات الصانع قيل التجرد شرط تاثيره والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا
فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقدان شرطه الممكن حصوله لانه لو لم يمكن
حصوله لتلك الطبيعة لما حصل لبعض افرادها واذا حصل للبعض جاز حصوله للباقي
لان لوازم الطبيعة الواحدة واحدة ولقايل ان ينقل على اصل الدليل ان مبدا الممكنات
هو وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته وهو مخالف لساير الوجودات وان كان
مشاركا لها في مفهوم الوجود من حيث هو فلا يلزم ان يشاركه كل وجود في المبداية
الثالث ان وجوده ممتنع معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته و ح اما ان يكون
الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زايدا ولقايل ان يقول
المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولغيره لا وجوده الخاص الذي

هو عين الماهية ولا يلزم من العلم باللازم العلم بماهية الملزوم احتج الحكماء على ان وجوده
بوجه عين ماهيته بان وجوده لو لم يكن نفس ماهيته لزاد عليها اذ لو كان داخلا فيها لزم
تركب الواجب وهو محال ولو زاد لكان عارضا لماهيته ولاحتاج الى معروضه لان الوصف
العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فاحتاج
الى سبب اما مقارن وهو الذات متقدم ذاته بالوجود على وجوده لوجوب تقدم
العلة على المعلول بالوجود ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او مباين
فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بان العلة اي نختار ان
احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا
لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة
لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية
علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود لانها مع الماهية موجودة بوجود واحد ومجعولة
بجعل واحد عند الحكماء فلو تقدمت بالوجود لوجدت بوجودين ولزم تحصيل الحاصل
وصرح بان التقدم انما هو بحسب الطبع وفيه نظر اما المنع فالبداهة تشهد بان معطي الوجود
يجب ان يكون موجودا ومن انكر ذلك فقد كابر عقله واما السند الاول فالفرق بين بينه
وبين العلة الموجدة فان القابلية يجب ان لا يكون موجودة لئلا يلزم تحصيل الحاصل
والفاعلية يجب ان يكون موجودة لانها مفيدة للوجود بالضرورة والا لانسد باب اثبات
الصانع واما السند الثاني فان اردت بالجزء الجزء الخارجي فلا نم انهم قالوا ان وجوده
نفس وجود الكل بل صرحوا بانه متقدم عليه بالوجود ولانهم عدوا ذلك من خواص الجزء وان

اردت الجزء الذهني فهو متقدم بالوجود الذهني على الماهية الذهنية واما في الخارج فليس
هناك جزء حتى يقال ان له وجودا منفردا فمثلا ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان
وموجود آخر هو الناطق ثم التأما فصارا موجودا آخر هو الانسان بل الشيء الذي اذا وجد
في الذهن واعتبر الذهن هذه الاعتبارات له فهو في الخارج موجود بوجود واحد وهذا
معنى قولهم الكل والجزء موجودان بوجود واحد فالحاصل ان التعدد في العقل لا في الخارج
فرع لما فرغ من بحث الوجود وما ذهب اليه منها انه زايد في الجميع حصل منه ان الوجود
صفة تقوم بذات الموجودات فرع عليه مسئلة وهي ان اتصاف الشيء بالوجود معلل
بسبب صفة قايمة بذلك الشيء كما ان اتصافه بساير الصفات الثبوتية كذلك فان اتصافه
بالعلم والقدرة لاجل الوجود فقال اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قايمة به كما ذهب
اليه بعضهم وقال كون الشيء موجودا في الخارج معلل بصفة قايمة به هي الوجود فان قيام
الصفة به فرع على كونه موجودا لامتناع قيام الصفة بالامر المعدوم فلو علل كونه موجودا
به لزم الدور قيل والحق ان تسمية هذا البحث بالفرع بمثل هذا المعنى فيه تعسف بل الاولى
ان يكون تذنيبا للبحث الثالث او تتميما لاحتجاج الحكماء وذكر بان يقال هذا جواب
عن سوال مقدر تقريره ان يقال لانم انحصار العلة في المقارن اي الماهية وفي
المباين لم لا يجوز ان يكون علته صفة قايمة بذات واجب الوجود ولا يلزم شيء من
المحالات الذي ذكرتموها الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اي متقرر في الخارج
منفكا عن الوجود وهذا المعنى هو الذي يعبرون عنه بان المعدوم في العدم ليس بشيء
لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه فكل معدوم منفي وكل منفي ليس

ثابت



٢١

بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام
والخاص فكان ثابتا لانه لا واسطة بين المنفي والثابت وهو اي المعدوم مقول على المنفي فيصدق
ان المنفي معدوم وكل معدوم ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من
المنفي ولا وجه للمباينة ضرورة صدق المعدوم على المنفي تعين الخصوص او المساواة وقد تقدم
حصول المط منهما ولقايل ان يقول لا يلزم من عدم كون المعدوم مطلقا نفيا محضا الا ان يكون له
ثبوت ما ويكفي في تحققه ان يكون لبعض افراده ثبوت كالمعدوم الممكن مثلا ولا يلزم كون كل
معدوم كذلك حتى يلزم كون المنفي ثابتا بناء على ان الحق ان المعدوم مطلقا نفي محض والفرق
بين العام والخاص بانه لا يمكن تحقق المنفي بخلاف المعدوم مطلقا احتجت المعتزلة على ان
المعدوم ثابت بان المعدوم متميز لكونه معلوما وكل معلوم متميز عما ليس بمعلوم ومقدورا
فانا قادرون على الحركة يمنة ويسرة مع انها معدومة وكل مقدور متميز عما ليس بمقدور كالطيران
الى السماء والا لكانا متساويين في القدرة وعدمها ومرادا لبعضه دون بعض فانا نريد الانواع
اللذات المفقودة الآن عندنا وكل ما نريده متميز عما لا نريد كالآلام المكروهة وكل متميز ثابت
لان ما كان متميزا عن غيره لا بد وان يكون لكل منهما تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما
عن الآخر فنقول اما في الوجود العيني او الثبوت العاري عنه والاول ليس بحاصل
تعين الثاني فالمعدوم ثابت ورد بان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي وصفة المنفي منفي
والا يلزم قيام الصفة الثبوتية بالامر المنفي الصرف وصح فالامكان ثابت لكونه نقيض
الامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فالمعدوم الموصوف به ثابت والا يلزم قيام
الصفة الثبوتية بالامر المنفي واجيب بان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات



ونفس الوجود فلان الدليل يجري فيها بعينه فانا نحكم عليها ونميزها عن غيرها لكن هذه الامور
غير ثابتة عندكم اما المنفعات فظاهرة لانها نفي صرف واما الخياليات فلانها اجسام قامت
بها اعراض كجبل من ياقوت مثلا والجواهر والاعراض وان كانت ثابتة عندكم حالة العدم
لكن الجواهر غير موصوفة بها حالة العدم عندكم واما المركبات فلان التركيب والتاليف
ايضا غير حاصل عندكم حالة العدم واما الوجود فلانه عندكم من الاحوال والاحوال قبل التقرر
غير ثابتة بالاتفاق وهذا النقض اجمالي والنقض التفصيلي منع الكبرى وهو ان التميز
لا يستدعي الثبوت للخارجي لجواز ثبوته في غيره كالذهن اقول هذا الجواب لا يستقيم
على مذهب المتكلمين فانهم غير قايلين بالوجود الذهني وعن الثاني بان الامتناع والامكان
من الاعتبارات العقلية على ما سنحققه والنقيضان اذا كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب
كون احدهما ثابتا على ما سيجي الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه لان بديهة العقل
حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود
والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين اللهم الا ان نفسر الموجود والمعدوم
بغير ما ذكر فح قد يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا وقال به القاضي ابو بكر الباقلاني
منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ثم رجع عن ذلك واحتجوا على ذلك
بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود
وح لا يكون في وجود الوجود عين ماهيته مخالفة لساير الماهيات وما به المساواة لا يكون
نفس ما به المخالفة فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بما يقابله
وهو صفة قايمة بالموجود على ما قررنا فيثبت صفة غير موجودة ولا معدومة قايمة بموجود

لان ماهيته صح

ولا يخفى

ولا نعني بالحال الا ذلك وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية
اي في خصوصية السوادية فان وجدا اي اللونية والسوادية كان احدهما قايما بالاخر
والا لا استغنى كل منهما عن الاخر اي من حيث التركيب والا يرد عليه العلة المباينة
مع المعلول فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب
الى بعض واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ
لو كان احدهما جوهرا يلزم تركب العرض من الجوهر فيلزم كون العرض جوهرا
لانها اجزاء محمولة وهو محال على ما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود
وهو السواد مثلا عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود ووجوده ذاته وتحقيقه ان الموجود شي له الوجود والوجود له الوجود اذ
كل شي فهو حاصل لنفسه فهو موجود بنفسه وتميزه عن ساير الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير عارض للماهية اي ليس هناك الا وجود صرف بخلاف باقي
الموجودات فان وجودها عارض لماهيتها فهناك ماهية ووجود لا وجود
فحسب فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان
بالجسم الا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا الاستغناء او احديهما قايمة بالجسم والاخرى بها والامتناع ممنوع
او التركيب في العقل لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد هو
وليس في الخارج شي هو اللونية مغاير لشي هو السوادية بل ليس في الخارج الا شي واحد
فاذا وجد في الذهن فصله العقل الى اشياء وركب منها امرا سماه ماهية ذلك الشي

وعلى هذا لو عدمتا او عدمت احديهما في الخارج لا يلزم تركب الموجود عن المعدوم
او عدم احديهما في الخارج لا ينافي التركيب العقلي وفيه اى وفي هذا الوجه الاخير نظر وهو ان
التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب فيه
جهلا فاذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وللقايل ان يقول ان حكم العقل بالتركيب في الخارج
فيما لا تركيب فيه في الخارج جهل لا حكمه بالتركيب في الذهن فيما لا تركيب فيه في الخارج

الفصل الثالث في الماهية الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السوال
بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها يقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب
عن هذا السوال وهو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق
غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية
مع اعتبار الوجود وفيه مباحث الاول ان لكل شئ فرض جزئيا كان او كليا حقيقة
هو بها هو هو وهي مغايرة لما عداها سواء كان لازما او مفارقا ومعنى المغايرة ههنا ان
ليس نفسها ولا داخلا فيها فالانسانية من حيث هي مع قطع النظر عما يعرضها سواء كان
حالة ملاحظة الذهن لها معها او لا ليست الا الانسانية فهي والحالة هذه لا واحدة
ولا كثيرة بمعنى ان كل واحد منهما ليس نفسها ولا جزءها وان لم تخل في الواقع عن احديهما
اي عن الاتصاف باحديهما وكذلك حالها مع ساير المتقابلات اللاحقة بها كالوجود
والعدم والكلية والجزئية وغير ذلك اذ لو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه
لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان
على الانسان الكثير ويسمى اى الماهية من حيث هي هي المطلق والماهية بلا شرط

فان اخذت مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا لاختلاطها بالغواشي الخارجية من المشخصات
واللواحق والماهية بشرط شئ وهو موجود في الخارج ولكونه ضروريا لم يتعرض لبيانه
وكذا الاول لكونه جزءا منه اى من المخلوط لان المخلوط مركب من الماهية مع المشخصات
كما مر وجزء الموجود موجود وان اخذت بشرط العراء عنها اى عن المشخصات واللواحق
يسمى مجردا والماهية بشرط لا وذلك انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود في
الخارج متشخص وكل متشخص مكتنف بعوارض فكل موجود في الخارج غير مجرد وقوله
وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية هو الجواب
الا السوال فهو انما ذكرتم في انه لا يجوز ان يكون المجرد موجودا في الخارج بعينه يدل
على انه ليس موجودا في العقل ايضا لان كل موجود في العقل فقد لحقه عوارض شخصية
وايضا فان العارض لنفس جزئية متشخصة متشخص لتشخص محله وافل اللواحق العارضة
له هناك كونه في العقل فانه امر زايد على مفهومه لحقه واما الجواب فهو ان يقال المراد
بالمجرد المجرد عن المشخصات الخارجية فقط والحاصل في العقل شانه ذلك قلت يفهم
من هذا الكلام ان المجرد عن العوارض الخارجية والذهنية ليس موجودا لا ذهنا ولا خارجا
وهو ليس بصحيح فان الحاصل في الذهن وان لحقه في نفسه امور ذهنية لكن له ملاحظة باعتبار
ان يجرده عن ساير ما عداه ولا يلاحظ معه شيئا من العوارض اصلا الا كونه عاريا
ومجردا عن جميعها فالمجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق
فان الاول هو المطلق مع قيد العراء عن جميع العوارض والثاني هو المطلق مع قيد
المقارنة وبه تبين بما ذكر ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط

ظهر ضعف ما زعم افلاطون ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وابدا ويسمى تلك الاشخاص

المثل الافلاطونية لان الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج

لان جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك

بين المخلوطات الخارجية والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان

المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا ينافي فساد المخلوطات وانما

ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد

مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له وايضا في كلام افلاطون تناقض لانه متى كان موجودا

يكون مع الوجود ولا يكون مجردا من جميع العوارض اللهم الا ان يقال عما سوى الوجود

هذا والظاهر ان مراده بالمثل ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان لكل نوع من انواع

الموجودات من الفلكيات والعنصريات ربا هو عقل مجرد عن المادة قائم بذاته

مدبر لذلك النوع وهو موافق لما نقل من صاحب الشريعة عليه السلام ان لكل شيء ملكا

يحفظه والمراد بقوله انه مجرد هو انه مجرد عن اللواحق المادية لا عن اللواحق الخارجية

كما فهمه حتى يمتنع وجوده في الخارج الثاني في اقسامها الماهية اما ان يكون بسيطة ان

لم يكن لها جزء كالواجب او مركبة ان كان لها جزء خارجية اي ملتئمة عن اجزاء متميزة

في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح هذا على تقدير ان لا يكون الروح

مجردا بل جسما واما انهما جزءان متميزا الوجود خارجا فلان الروح يبقى بعد خرابه

فلو كان وجودهما واحدا لعدم احدهما بانعدام الآخر وهذا مثال المركب الخارجي الجوهري

والمثلث المركب عن الخطوط هذا مثال المركب الخارجي العرضي او عقلية لا تتميز اجزاؤها

في الخارج بل في العقل كالجنس والفصل فانهما ليسا بموجودين في الخارج متميزين بمعنى ان

لكل واحد منهما وجودا غير وجود الآخر بل في الخارج شيء واحد موجود بوجود واحد اذا حضر

في العقل فصله الى موجودات متغايرة في العقل بحسب اعتبارات يلحقها بذلك الموجود

فاذا لاحظ له معنى مشتركا سماه باعتباره جنسا واذا لاحظ فيه معنى مختصا سمى باعتباره

فصلا واذا لاحظ مجموعهما سماه نوعا والذي في الخارج ليس الا موجودا واحدا من

شانه انه اذا حضر في العقل حل عليه العقل هذه المحمولات بحسب اعتبارات يلحقها

به في الذهن واما هذه المحمولات فلا وجود لها خارج العقل فمعنى ان الجنس والفصل

والنوع موجودات بوجود واحد هو ان الشيء الذي هو الجنس والفصل والنوع بمعنى انه

اذا حضر في الذهن حل عليه هذه الثلاثة هو موجود بوجود واحد لا ان الثلاثة اجتمعت

في الخارج وعرض لها وجود واحد كما توهمه بعض الناظرين فان ذلك نشأ من عدم التمييز

بين الامور الذهنية والخارجية وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبه الموردة في هذا

المقام كالمفارقات هذا مثال المركب العقلي الجوهري ان جعلنا الجوهر جنسا للجواهر

الخمسة والسواد هذا مثال المركب العقلي العرضي المركب من اللونية والسوادية اي فصله

المختص به فان الامتياز بينهما في العقل واما في الخارج فلا امتياز بينهما والا فان كان

كل منهما محسوسا لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما

محسوسا والمحسوس هو السواد وهو لا يتحقق بدونهما لزم ان يكون احدهما داخلة

في طبيعة الاخرى وهو محال بالضرورة او لا يكون السواد محسوسا بل المحسوس هو الجنس

او الفصل وان لم يكن شيء منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن

الجواهر الخمسة العقول والنفوس الناطقة والهيولى والصورة والجسم ٣

السواد محسوسا وان حدثت فتلك الهيئة تكون معلولة لاجتماع اللونية والسوادية فتكون
خارجة عنها عارضة لها لخروج المعلول عن العلة فالتركيب لا يكون في السواد بل في قابله
وفاعله فان الاجزاء من القابلة لتلك الهيئة واجتماعها فاعلة لها على هذا التقدير ولقائل
ان يقول لا نم ان كل واحد منهما لو كانت محسوسة يلزم ان يكون احساسنا بالسواد ح
احساسا بمحسوسين وانما يلزم ذلك لو لم يصيرا بالتركيب محسوسا واحدا سلمنا لكن لا نم
عدم الاحساس بهما وعجز الحس عن التمييز لا يدل على كونه واحدا سلمنا لكن لا نم انه ان حدثت
هيئة محسوسة يلزم ان تكون عارضة لها وانما يلزم ذلك لو لم تكن الهيئة الحاصلة التي هي
مجموع اللونية والسوادية متقومة بكل منهما فالاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول
هذا تقسيم للاجزاء
او متباينة لانه اما ان يكون بينهما عموم اولا فان كان الاول فهي المتداخلة وان كان الثاني
فهي المتباينة قلت لم لا يجوز ان تكون متساوية فلا يصح الحصر اللهم الا ان يراد بالمتداخلة ان
يصدق بعضها على بعض في ان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس
والمتحرك بالارادة والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا كالحيوان الناطق واما من وجه
نحو الحيوان الابيض متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة معقولة كالهيولى والصورة
فانه ثبت عند الحكماء تركب الجسم منهما وهما متباينان ومتخالفان في الطبيعة وليسا
محسوسين ضرورة انا لا نحس الا بالجسم المائي ولا نحس بشيء هو هيولى وآخر هو
الصورة وانما هما معقولان لانهما مدركان بالعقل لاقامة الدليل عليهما او محسوسة
كاعضاء البدن وايضا فاما ان تكون وجوداته باسرها حقيقية اي لا يكون شيء منها
اشارة الى تقسيم آخر للاجزاء
من الامور النسبية كما سبق من اجزاء العشرة او اضافية كاجزاء الاقرب فانه

مركب

مركب من الذهب وزيادة القرب وكلاهما اضافي او ممتزجة منهما اي من الحقيقية
والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي
بين الاخشاب المعتبرة في ماهية السرير واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا
كاجزاء الاول فان الاول معناه شيء موجود وهو مبدأ لغيره لا مبدأ له فالجزء الاول
وجودي والثاني عدمي فروع على مباحث اقسام الماهية الاول هذا تفريع على الماهية
البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل الجاعل اذ لو كانت كذلك لاحتاجت الى سبب في
كونها تلك الماهية وكل محتاج الى السبب ممكن اذ المحوج الى السبب هو الامكان لما جيء
وهو اضافة تعرض للشيء بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين فلا يعرض لها اي للبسائط
اذ ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجود معا
يعني ان للبسائط ايضا اثنينية باعتبار الماهية والوجود والبساطة لا تنافي ذلك فان
قلت لا فائدة في قوله اعتبار عقلي لان الجواب يتم بدونه قلت يجوز ان يكون جوابا عما
قيل انه لا يجوز ان يكون الامكان عارضا للبسيط بالنسبة الى وجوده والا فان قام
بالبسيط قبل وجوده لكانت كيفية نسبة الوجود اليه متقدمة وان قام به بعد وجوده
لكانت امكان الشيء متأخرا عن وجوده اذ على تقدير كونه امرا اعتباريا يندفع ذلك
لانه ح يكون مستغنيا عن محل يقوم به وان كان لا يعقل الا بين الشيئين قيل هذا الجواب
غير سديد فان معنى كون الماهية غير مجعولة ان الماهية لا تحتاج في كونها تلك الماهية
الى فاعل يصيرها تلك مثلا الانسان في كونه لا يحتاج الى جعل جاعل يصيره انسانا و انسانا ح
اذا كان المعنى ذلك فيكون الدليل هكذا لو احتاج الانسان مثلا في كونه انسانا الى فاعل

وكل ما يحتاج الى فاعل فهو ممكن فيكون ماهية الانسان ممكنة لنفسها لكن ذلك محال لان الامكان
اضافة يتحقق بين الشيئين ولا يمكن تحققها بين الشئ ونفسه واذا كان تقرير الدليل هكذا
سقط السوال الذى اورده الثانى هذا تفريع على ان الماهية المركبة الحقيقية لا يجوز ان يكون
كل واحد من اجزائه مستقلا بنفسه مستغنيا عن البواقى اذ لو كان كذلك لا متنع ان يحصل
منها ماهية يكون لها وحدة كما اذا ضم حجر الى حجر وهذا ضرورى ولا يمكن ان يكون
كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية التى احتاج اليه
فيها للزوم الدور فنقول المركب ان قام بنفسه اى لا يحتاج الى محل يقوم به استقل
احد اجزائه بان يكون قايما بنفسه والا لم يكن المركب قايما بنفسه وقام الباقى به اى
بذلك الجزء المستقل كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى ~~والصورة~~
قائمة بنفسها والصورة قائمة بها لكونها حالة فيها وان قام اى المركب بغيره قام جميع
اجزائه بذلك الغير كالبياض المركب من اللونية ومفرقية البصر القائمتين بالجسم
الابيض اذ ليس البياض القايم بالجسم مركبا الا من شئ واحد كما تقدم او قام
بعضه اى بعض المركب به اى بذلك الغير وقام البعض الاخر به اى بذلك البعض بالقايم به
الذى قام بذلك الغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة بالغير وهو الجسم والسرعة
التى هى الجزء الاخر قايمة بالحركة وهذا عند الحكماء فانهم يجوزون قيام العرض بالعرض
واما عند المتكلمين فالسرعة ايضا قائمة بالجسم بدون توسط الحركة كما يجئ الثالث هذا
تفريع على الماهية المركبة المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس
هذا قول الشيخ الرئيس وانما ان يكون الجنس علة له فيلزمه اى فيلزم الفصل الجنس

لا يقال المراد بالجنس الحصة منه والاستلزام بينها وبين الفصل متحقق لانا نقول ان الحصة
لو كانت علة له لوجب تقدمها وهو ممتنع لان تحصصها انما هو بسبب المقارنة واذا لم يتحصص
كان جنسا وعاد المحذور اولا يكون اى لا يكون الجنس علة للفصل والتقدير ان الفصل ليس
علة للجنس فيستغنى كل واحد منهما فيمتنع التركيب عنهما على ما مر قلنا ان اردتم بالعلة
ما يتوقف الشئ عليه فى الجملة فلا يلزم من عليه الجنس استلزامه للفصل وان اردتم بها توجبه
اى العلة التامة فلا يلزم من عدم عليه احدهما للاخر الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون
الفصل امرا حالا فى الجنس فيكون الفصل محتاجا اليه لكونه محلا له ولا يكون احدهما
موجبا للاخر قيل فى هذا السند مناقشة فان الفصل لو كان حالا فى الجنس لكان الجنس
موجودا قبله فى الخارج اذ هو محل له وهو محال لان الجنس امر مبهم لا يتعين ما لم ينضم اليه
الفصل لانه المعين فلو كان موجودا قبله لزم وجود المتعين قبل وجود المعين وهو ح
واعلم ان الشيخ اراد بقوله الفصل علة لوجود الجنس ان طبيعة الجنس فى العقل امر
مبهم لا يتحصل بنفسه له قابلية ان يكون اشياء كثيرة يكون كل واحد غير الاخر فيحتاج
لا محالة الى ان يضيف اليه الذهن امرا زايدا يتحصل ويتعين به ويصير احد
هذه الاشياء المحتملة بعينه وذلك الزايد هو الفصل والعلية للفصل بهذا المعنى
ضرورية لا حاجة لها الى الدليل والدليل المذكور فى المتن ليس مما ذكره الشيخ بل هو
لبعض المتاخرين وهو فاسد لما ذكره المصنف والشيخ اعظم قدرا من ان يتوهم
ان الفصل علة لطبيعة الجنس فى الخارج اذ الفصل فى الخارج بعينه هو الجنس فلا يجوز
ان يكون علة له الثالث لما فرغ من مباحث الماهية شرع فى الامور اللاحقة بها وهى التعينات



في التعين اختلف العلماء في انه زائد على الماهية اولا وبتقدير ان يكون زائدا هل هو امر
وجودي ام لا والدليل على كونه زائدا هو ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة والتشخص
يأباها فنحن نعلم ان الماهية غير التشخص ولا نشك ان التشخص في حد ذاته ومفهومه تثبت له
الماهية اذ هذا الانسان اذا جرد النظر اليه وقطع عما سواه وجدت طبيعة الانسان
ثابتة له والتميز القياس انها ليست نفسه فتعين ان يكون جزءه فاذن فيه اي في الشخص
امر زائد على الماهية وهو التشخص ويدل على وجوده اي على كونه امرا ثبوتيا امران الاول
انه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فيكون موجودا في الخارج قيل عليه
ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص
اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود
قلت معروض التشخص في جميع الاشخاص واحد فلولا ان يدخل في ماهية كل شخص موجود
ما يميزه عما عداه لكانت سائر الاشخاص عند قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية شخصا واحدا
لان الاثنينية بدون التميز مح لكنا نعلم بالضرورة انه لو لم يعتبر معتبر شخصا ما من الشخصيات
كانت الاشخاص في انفسها وذواتها متكثرة فالتشخص ليس امرا اعتباريا بل هو امر محقق
في الخارج الثاني لو كان التعين عدميا لكان عبارة عن عدم شيء اذ المراد من العدمي ذلك
فاما ان يكون عدما للاتعين فيكون ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي ثبوتي
او عدما لتعين آخر فيكون احدهما اي احد التعينين ثبوتيا بالضرورة وهو مماثل للآخر لان
للتعين الآخر لان حقيقة التعين شيء واحد فيكونان ثبوتيين او عدما لامر ثالث وهو ح
لان ذلك الامر ان كان معدوما يكون التعين ثبوتيا وان كان موجودا العرض له التعين ايضا

فيكون متصفا به والشيء لا يكون متصفا بعدمه وفيه نظر لانا لا نم ان التعين لو كان عدميا لكان
عدما للشيء غايته ان يكون معدوما ولا يقال للمعدوم انه عدم الشيء مع ان المراد بالعدمي ههنا
ان لا يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له في الخارج بل يكون ثبوته له في العقل كالكلية والذاتية
فلا يصح قولك لو كان التعين عدميا لكان عدما اذ كونه بحيث لا يكون ثبوته للمتعين بوجوده
في الخارج لا يستلزم كونه عدما نعم لو كان العدمي بالمعنى الآخر وهو ما كان سلبيا لكان كما قال
سلمناه لكن لا نم ان اللاتعين عدمي فان الشيء المعبر عنه بالعدم وله لا يلزم ان يكون عدميا
كاللامعدوم كيف واللاتعين انما يكون عدميا لو كان التعين ثبوتيا وهو عين النزاع سلمناه
انه عدمي لكن لا يلزم ان يكون التعين ثبوتيا لان نقيض الامتناع اللاامتناع وكلاهما عدميان
سلمناه ولكن لقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يحصل التشخص من انضمام
التعين الى الماهية لان التعين على هذا التقدير يكون كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية
وفيه بحث لان تماثل التعينات ودخولها تحت مطلق التعين لا يوجب كليتها اذ التماثل
هو الاتحاد في النوع والامور المتحدة في النوع قد تكون اشخاصا جزئية لا يقال لا يجوز
ان تكون التعينات على تقدير التماثل جزئية والا لكان لكل منها تعين آخر يميزه عن سائر
التعينات ويتسلسل لانا نقول تميزه بنفسه اذ تعين التعين نفس التعين سلمناه لكن لا نم
انه لا يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية وقولهم ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية معناه انه لا يستلزمها لا انه لا يفيد الجزئية في شيء من الصور فانا نعلم ان كل كلي اذا
تقيد بكلي آخر حصل له تخصيص في الجملة فجاز ان يجتمع كليات بحيث يستحيل صدقها على غيره
فيصير جزئيا ودعوى الضرورة ممنوعة وانكره المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على

ماهية التعين لوجوه الاول انه لو زاد لتشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر
ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهيه المقولة على الجوهر
والعرض فان افرادهما متخالفة بالذات والماهية مقوله عليها قولا عرضيا وانها متخالفه
اي افراد التعين بالذات فلا حاجة لها الى تعينات آخر وانما يحتاج لو كان مقولا متخالفة م
عليها قولا ذاتيا الثاني ان التعين لو كان امرا زايدا على الماهيه لكان اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة اي هذا الشخص المعين يستدعي تميزها عن غيرها من الحصص
والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصه دون غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصه
موقوف على اختصاص التعين بهذه الحصه اذ غير المتعين غير متميز فيلزم الدور
ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب هذا نقض تفصيلي بانه يقتضي
تميزها معه لا قبله حاصله منع استحالة مثل هذا الدور فانه دور معيه اذ تميز الحصه
مع اختصاص التعين وفيه نظر اذ التعين عارض للحصه ونحن نعلم بالضرورة ان
العارض لا يعرض لمعروضه حتى يكون متميزا عن غيره فيلزم تقدمه بالذات ويلزم
دور التقدم المحال الثالث لو كان التشخص زايدا وجوديا لكان انضياف
التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
فوجودها اما ان يقتضي تعينا آخر ويلزم التسلسل اولا و ح يلزم وجود الماهية
بدون التعين وهو المط واجيب بان الوجود معه اي مع انضياف التعين اليها
فلا يلزم احد الامرين التسلسل او وجود الماهية بدون التعين فرع على كون التعين
امرا وجوديا زايدا والغرض منه الاشارة الى علة التعينات قال الحكماء الماهية

ان

ان اقتضت التشخص لذاتها كماهية الواجب انحصر نوعها في شخصها لانه لو تعدد افرادها
لكان لكل فرد منها بالضرورة تشخص غير ما في الآخر فلكون تلك الماهية مستلزمة للتشخصات
المختلفة هو ح لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم يكن الماهية
مقتضيه للتشخص لذاتها فتعلق تشخصها تتشخص موادها واعراض مكتنفة بها مثل الاين
المعين والكيف المعين والوضع المعين لان التشخص لا بد له من علة لانه ممكن وكل
ممكن محتاج الى علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون امرا مباينا بالذات عن التشخص لان
نسبة المباين الى الجميع على السوية فلو اقتضى اختصاص لعين شخص دون غيره لزم الترجيح
من غير مرجح فتعين ان يكون امرا غير مباين وغير المباين اما حال في التشخص او محل له
لا جايز ان يكون حالا فيه لان المحل سابق على الحال والعلول مسبوق فلو كان علة التشخص
حالة فيه لزم تقدم كل منهما على الآخر فتعين ان يكون علة التشخص محلا له وهو المادة
المكتنفة بعوارض مخصوصة فيتعدد اي التشخص بتعددها اي بتعدد المواد والاعراض
المكتنفة بها فان قلت لا نم الحصر لجواز ان يكون علة التشخص امرا حالا في محله قلت
هذا المنع غير مضر بالمقصود لان الحال في محله محتاج الى ذلك المحل فيستند التشخص اليه
لاستناد سببه اليه وبنوا على هذا ان ما ليس بمادي ويسمى مجردا او مفارقا فنوعه
منحصر في التشخص والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف اقول هذا امر اعتباري فيلزم ان لا يكون النفوس بحسب
الذات متميزة قبل علية تشخص المواد وعوارضها زايد على حقايقها محتاج الى علة لكونه
ممكنا فهو ان يعلل بحقايقها لم يتعدد افرادها على ما ادعيتم والا لي وان لم يعلل بحقايقها

بتعدد الحواس

بل بالمواد واعراضها لتسلسلت المواد اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج
في تكثره الى شيء يقبل الكثرة لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل الكثرة لذاته اعني
المادة فلا يحتاج فيه ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل لتكثره فنقول اقول
نسبة الفاعل الى اجزاء تلك المادة على السواء فجعل ذلك البعض هذا الشخص دون شخص
آخر ترجيح بلا مرجح واجيب ايضا بانه لا يلزم التسلسل في المواد بل في عوارض المواد
وهي الاستعدادات وليس ذلك بمحال عندهم اقول تكثر الاستعدادات الحاصلة
انما يكون بعد تكثر المواد فلا يكون تكثر المواد معللا بتكثر الاستعدادات والحق احالة
ذلك الى تعليل تشخص افراد الماهية الى ارادة فاعل المختار فانه يخص كل مادة بتشخص
كما يقتضيه علمه وارادته الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلانهما لو وجدا في الخارج لكان كل منهما مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا
اياها بالماهية فوجود كل منها مخالف لماهيته واذا كان كذلك لكان نسبة الوجود
اي نسبة وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب ونسبة وجود الامكان
الى ماهية الامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن لانه اذا لم تكن
كذلك لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان
الى ماهيته بالوجوب لامتناع ان تكون بالامتناع اذ التقدير وجودهما فيلزم
انقلاب الواجب ممكنا لاتصافه بالوجوب المتصف بالامكان والممكن واجبا
لاتصافه بالامكان المتصف بالوجوب وهو ح واذا ثبت ان نسبة وجود الوجوب

بالماهية

الى ماهيته لابد ان تكون بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان فينقل
الكلام الى نسبة وجوب وجود الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان الامكان ونسبة امكان وجود الامكان الى
الى ماهيته فيلزم التسلسل وفيه نظر اما اولا فلانه لم لا يجوز ان يكون وجوب الوجوب
عينه وكذا امكان الامكان واما ثانيا فلجواز ان تكون الوجوب والامكان امرين
موجودين ووجوب الوجوب وامكان الامكان امرين اعتباريين اذ لا امتناع في ان يكون
بعض افراد طبيعة واحدة امرا خارجيا وبعضها امرا عقليا لابد لنفي هذا الاحتمال من
دليل اما ثالثا فلانا لا نسلم انه يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف لان الصفة
لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى الغير فلا يكون ممكنا
فلا يلزم من امكان الوجوب امكان الواجب ويمكن ان يجاب عنه بان الصفة اذا
كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب
من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان
الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قلت انه لو كان من هذه الحيثية
ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات
الواجب فلا يبقى الذات واجبة بل ممكنة فان قلت لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية
ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم تكن علة الوجوب هي الذات
التي يمتنع زوالها واذا جاز ان تكون هي الذات فيمتنع زوال الوجوب وان كان الوجوب

فان قلت لا امتناع في ان يكون الواجب من حيث انه واجب ممكنا صح

ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلت ان علة الوجوب لو كانت
هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود والوجوب ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب فذلك الوجوب المعلول اما ان يكون الاول بعينه او
وجوبا آخر فان كان الاول لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لزم التسلسل واعلم
انه لو قال بدل قوله والا لامكن الواجب ووجب الممكن والا صار الوجوب ممكنا
والامكان واجبا وهما محالان اما الاول فلان الوجوب اذا كان ممكنا جاز عدمه
ولو جاز عدمه جاز عدم الواجب واما الثاني فلان الامكان اذا كان واجبا لذاته
امتنع عدمه واذا امتنع عدمه امتنع عدم الممكن لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف
لكان المناقشة فيه اقل ولانا اقتضاء الشيء الوجود الذي هو الوجوب ولا اقتضاؤه
الوجود والعدم المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن الذي هو الامكان
متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن اما الاول فلان الشيء ما لم يجب لم يوجد
واما الثاني فلان الامكان لكونه علة للاحتياج السابق على الايجاد السابق على وجود
الممكن فلو وجد لزم تقدم الصفة على الموصوف وصح لان ثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف في نفسه قيل اشارة الى ما اورد على الدليلين على سبيل المعارضة
وتقريره ان الوجوب والامكان يناقضان الامتناع العدمي اي الامتناع عدمه
اذ لو كانا وجوديين لزم قيام الصفة الوجودية بالامر المعدوم فيكونان وجوديين
فان نقيض العدمي ثبوتي قلنا لا نم ان نقيض كل عدمي يجب ان يكون وجوديا
بل نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبار العقلية

والامتناع

والامتناع ليس عدما لما هو موجود خارجي حتى لا يكون نقيضه من الاعتبارات العقلية
قلت والتحقيق هو ان النقيضين يجب ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا لا ان
يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لكان القدم قديما
لانه لو كان حادثا لكان له اول فقبل ذلك الاول لا يكون الباري موصوفا بالقدم
وكل ما ليس بقديم فهو حادث فيلزم ان يكون الباري حادثا وهو محال وكذلك الحدوث
والا لكان قديما وقدم الصفة يقتضي قدم الموصوف فيكون الحادث قديما وهذا
محال ثم ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل والقائل ان
يقول قدم القدم وحدوث الحدوث نفس ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود
آخر الثاني في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب لغيره والا ارتفع بارتفاعه
لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو
الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا قيل انما يلزم ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة اذا كان
العلة متحدة اما اذا تعددت فلا يرتفع الا بارتفاع الكل وجوابه انه لو لم يرتفع
بارتفاع ذلك الواحد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالذات
قلت فيه نظر اذ هذا يكفي في الاستدلال اولا بان يقال لا يكون الواجب لذاته واجبا
لغيره والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك محال
يبقى باقي الكلام مستدركا الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة
للمركب فيلزم ان لا يكون واجبا بالذات لما ثبت ان كل واجب بالغير ليس بواجب
بالذات الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو

مذهبه اي ايدالا لاضاح اليه لانه صفة وامكن لان المحتاج الى الغير ممكن فيكون الوجوب
ممكنا كما ... فقيد انه اعلم ان بعضهم سلم كون الوجوب ثبوتيا ثم استدل على كونه
زايدا على الماهية بانه نسبة بينه اي بين الذات وبين الوجود فيتاخر فيزيد لان كل
متاخر مغاير زايد بناء على الفرض المذكور وعلى كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج الرابع
انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره في الالهيات في اثبات وحدانيته قال
الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به
اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا باتصاف الواجب بالصفات وبعضهم نفوا الصفات
فالقايلون بالصفات جعلوا الوجوب ناشيا عن الذات وباقي الصفات ناشيا
عن الوجوب اذ ذاته تم كافية في جميع صفاته والذات ما لم تجب لم تتصف بصفة
وجودية وبعض الشارحين جعله جواب سوال مقدر تقريره السوال ان يقال الوجوب
لذاته جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لان صفاته تم كلها واجبة والا امكن
زوالها عن ذاته وذلك محال فبطل قولكم انه لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب ان الوجوب
الذاتي للذات وحده وباقي الصفات عنه وهذا التوجيه في غاية البعد على ما تراه
الثالث في احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه
طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح لامتناع الترجح بلا مرجح والعلم به اي بامتناع الترجح
بلا مرجح بديهي فان كفتي الميزان لو استويا وقال قايل ترجحت احديهما على الاخرى
من غير مرجح علم كل احد بالبديهة بطلان ذلك القول والفرق جواب دخل مقدر وهو
ان يقال لو كان بديهيا لما كان فرق بينه وبين ساير البديهيات مثل قولنا الواحد

نصف

نصف الاثنين لكنا نجد الفرق فاجاب بان الفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين ونحوه كقولنا الشي اما ان يكون او لا يكون للالف والاحقية اي بعضها
دون بعض او لخفاء تصوراته وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه
بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة قيل هذه ادلة
ذكروها على ان الممكن ليس محتاجا الى المؤثر لامكانه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية
والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة فيكون لها حاجة اخرى لان
كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت
ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه وهو الممكن لتقدمها على التاثير
لان تاثير المؤثر في الممكن لان الشي ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه المتقدم على
وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال لامتناع تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف
واذا ثبت كونها عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر اذ لا فرق بين قولنا ليس الشي
محتاجا وبين قولنا حاجته عدمية ولا المؤثرية اي ليست المؤثرية ثبوتية هذا دليل
ثان على ان الممكن ليس محتاجا الى المؤثر وتقريره انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان
المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت
لانها صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ولان المؤثرية نسبة بينه اي بين
المؤثر وبين الاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين ولا مانع ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر
والاثر لجواز ان تكون ذات المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين واذا كانت المؤثرية
ممكنة فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل وايضا اشارة الى دليل ثالث وتقريره

انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان التأثير اما حال الوجود او حال العدم والتأثير
حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا اشارة الى
دليل رابع وتقريره انه لو احتاج الوجود للامكان الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه
لكنه نفي محض فلا يكون اثرا قيل نحن نقول الامكان علة لاحتياج وجود الممكن الى علة
لا انه علة الاحتياج مطلقا قلت انكم جعلتم التساوي بالنظر الى الذات الموجب
للاحتياج وذلك موجود في المعدوم ايضا واجيب عن الثلث الاول بان هذا جواب
عن الدليل الاول والثاني من الثلثة وسيجيء بعده الجواب عن الثالث وتقرير الجواب
انه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا تكون الذات محتاجا ومؤثرا قوله لا فرق
بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عدمية قلنا ممنوع
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما وفيما قيل فيه
نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا ولا ان الشيء لا يكون مؤثرا بل قالوا الحاجة
ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية التي هي صفة
عدمية وجود الاثر وهو ليس بشيء لان الشبهة في نفي الحاجة والمؤثرية على ما لا يخفى وان
سلمنا ان مرادهم هذا ان الحاجة ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن
المؤثر بواسطة المؤثرية وجود الاثر فالجواب المذكور دافع له ايضا لانه يقول
انهما مع كونهما عدميين يتصف ذات الممكن بالحاجة وذات المؤثر بالمؤثرية والصفة
وان كانت اعتبارية عدمية تكون معللة بشيء ولا يجوز اتصاف الذات بشيء آخر بواسطتها
والمراد من التأثير هذا جواب الوجه الثالث من الثلثة الاول وهو انا نختار ان التأثير

حال

حالة الوجود ومعنى التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ولا يلزم تحصيل الحاصل وانما
يلزم ان لو استتبع حالة الوجود وجودا مغايرا لهذا الوجود لكن ذلك ممنوع وانما استتبعه
بعينه ولقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط
الاعتراض وان اراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر
تأثير في الاثر وان اراد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم نتكلم عليه ثانيا اقول الحق
في الجواب ان التأثير حال العدم بمعنى ان المؤثر يعطي الماهية الوجود والجمع بين النقيضين
ممنوع فانه اذا حصل له الوجود لم يبق العدم كما ان وجود السواد يستلزم عدم البياض
وايضا هذا جواب شامل للثلثة وهو ان استدلالاتكم الثلثة تشكيك فيما ثبوته بديهي فلا يلتفت
اليها فان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء او يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك ومنكره
مكابر فانا نعلم بالضرورة تأثير النار في بدننا الحرارة المحرقة واحتياج تلك الحرارة
الى وجودها وعن الرابع بان العدم ان لم يتصف بالرجحان بناء على ان الرجحان ثبوتي
فلا اشكال لانا انما قلنا ان الامكان يوجب احتياج رجحان احد طرفي الممكن الى سبب ومعنا
لا رجحان فلا احتياج وان وصف به جاز كونه اثرا لانه اتصف ح بصفة ثبوتية فلا يكون
نفيا محضا ويكون المؤثر على ما سبق من التفسير لك تفسير التأثير بالاستتباع عدم علة
الوجود ولصعوبة هذا الاشكال وهو لزوم كون المعدوم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون
الامكان علة للحاجة قيل علة الحاجة هي الحدوث فقط او الامكان معه اي مع الحدوث
بان يكون الحدوث جزء العلة او شرطها فلا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود
فان الحدوث هو كون الشيء موجودا بعد عدمه في زمان مضى فالعدم لا يكون حادثا ح فلا يحتاج

غير علة الحاجة وليس كذلك والا لزم تأخر الحدوث عن نفسه بمراتب لانه اي الحدوث
صفة الوجود فانه مسبوقية الوجود بالعدم وتلك المسبوقية صفة للوجود فيتأخر
عن الوجود ضرورة تأخر الصفة عن الموصوف المتأخر عن التأثير فان المؤثر
ما لم يؤثر لم يحصل الوجود والمتأخر عن الحاجة الى المؤثر فلا يكون علة لها ولا جزءا
منها ولا شرطا للتأثير عليها قيل لا نم ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود فلا يتأخر عنه اجيب بان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن
تأثير الفاعل المتأخر عن الحاجة وبه يحصل المط قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن
فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات
العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي ولو سلم فيجوز ان يقوم
بمادة الممكن كما هو رأي الحكماء الثاني من احكام الامكان لا يكون احد طرفيه اي الممكن
اولى به لذاته بحيث تكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف الذي هو اولى لانه
ح ان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يطرأ بسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه
فيه بحث او لا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو مح وان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان الاولى واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف الثالث الممكن ما لم
يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد لانه انما يوجد اذا ترجح جانب الوجود فلا يلزم
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ومع الترجيح لا يمكن الطرف الآخر لامتناع ترجيح
المرجوح وذلك التعيين هو الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم

وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول بالنظر الى علته
والثاني بالنظر الى وقت وجوده الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة
البقاء لبقاء الامكان الموجب له اي للاحتياج فان الامكان للممكن ضروري
والا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن فيجوز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لان
ما ليس بممكن منحصر فيهما ولا احتياج في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل
اما واجبا وممتنعا قيل الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر لانه لو احتاج الى
المؤثر لكان تأثير المؤثر اما في حاصل ويلزم منه تحصيل الحاصل وهو مح او في متجدد
فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره حاصله انا نختار
ان تأثيره في متجدد وهو بقاء الاثر ولزوم الاستغناء ممنوع فان الاثر محتاج
الى المؤثر للتبعية الرابع في القديم انما لم يعرفه لانه عرف الحدوث بعد هذا
ويعرف منه تعريف القديم لكن كان العكس اولى وهو ينافي تأثير المختار لان
تأثير المختار مسبوق بقصده المقارن للعدم للاثر فان القصد الى ايجاد الموجود
مح والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب
بالذات حتى لو كان اعتقادهم انه مختار لما جوزوا اسناد القديم اليه ثم المتكلمون
اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تع وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها من الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية والالوهية ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال منهم لا قول
جميعهم ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج عندهم فلا تكون قديمة

ومنها أن الألوهية حالة أثبتها أبو هاشم علة للأربع ومثبتوا الحال منا يعللونها بالعلم والقدرة
والوجود والحياة وزعم أيضا أن الألوهية مميزة للذات أي لذات الله تعالى عن سائر الذوات
لأنه اعتقد أن ذات الله تعالى يساوي سائر الذوات في الذاتية ويمتاز عنها بهذه الصفة
الموجبة للصفات الأربع والحق أن ماهية الله تعالى تخالف سائر الذوات بالذات
لا بصفة على ما سيجيء الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى ذلك
بالحدوث الزماني وقد يعبر عنه بالحاجة إلى الغير في الوجود ويسمى حدوثا ذاتيا وكذا القدم
يقال على معنيين مقابلين لمعنى الحدوث وهو أيضا قسمان ذاتي وزماني قال الحكماء
الحدوث بالمعنى الأول يستدعي تقدم مادة ومدة أما الأول فلأن إمكان الحدث
موجود قبله وإلا لزم الانقلاب عن الوجوب أو الامتناع الذاتيين إلى الإمكان
الذاتي وذلك باطل فيكون له محل غير المحدث وهو المادة إذ هو أمر وجودي غير
قائم بنفسه وذلك المحل إما المحدث أو مادته لامتناع قيامه بمباين والأول محال لأنه
سابق والحدث متأخر فتعين الثاني قيل إمكان الحادث لا يجوز أن يكون قبله
لأن الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلا لشيء ولا يجوز أن يكون حالا في غيره لأن نعت
الشيء لا يكون حالا في غيره وأورد عليه بأن إمكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه
فإنه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان إمكان وجوده أيضا متعلقا
بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث أن
إمكان الوجود بالقياس إليه وللقائل أن يقول إذا جاز أن يكون محل إمكان الحادث
الموضوع باعتبار أنه قابل له فلم لا يجوز أن يكون الفاعل باعتبار أنه فاعل له بل هذا أولى

لان

لأن نسبة الفاعل إلى وجود المعلول أقوى من نسبة القابل إلى وجوده لا يقال لو كان
الإمكان قائما بالفاعل لما كانت القدرة معللة به لأنه حينئذ يكون الإمكان عبارة عن
قدرة القادر لأنا نقول كون الإمكان قائما بالفاعل لا يقتضي أن يكون عين قدرة
القادر فإن كون الفاعل بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لأن كونه قادرا عليه صح
معلل بكونه بحيث يمكن أن يصدر عنه الحادث وأما الثاني فلأن عدمه قبل وجوده
فإن ذلك معنى الحدوث ومعنى القبلية ليست بالعلية لأن عدم الشيء لا يكون علة
لوجوده ولأن العلة تجامع وجود المعلول والنقيضان لا يجتمعان ولا بالذات لأن
المتقدم بالذات كالواحد يجامع المتأخر بالذات كالاثنين والنقيضان لا يجتمعان
ولا بالشرف لأن العدم ليس أشرف من الموجود ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فيكون
قبل وجود ذلك الحادث زمان تحقق فيه عدمه وأجيب عن الأول بأن الإمكان
عدمي أي أمر اعتباري لا تحقق له خارجا فلا يحتاج إلى محل لا يقال المراد بالإمكان
هنا الاستعدادي لا الذاتي والاستعدادي أمر موجود إذ هو نوع من أنواع
الكيف لأنا نقول وجوده قبل الحادث ممنوع وعن الثاني بأن القبلية قد تكون
لغير ذلك كقبلية اليوم على الغد حاصلة منع الحصر فإن ههنا قبلية أخرى وهي قبلية
بعض أجزاء الزمان على بعض فإنها ليست بشيء من الأقسام الخمسة ما ذكرتم وأما
أنها ليست بالزمان فإنه لو كان بالزمان لكان للزمان زمان آخر وفيه نظر فإن أجزاء
الزمان يتقدم بعضها على بعض بالزمان أيضا فإن المراد بالتقدم الزماني كون
المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع مع المتأخر في زمان واحد وهذا أعم من أن يكونا زمانيين

او غيرها بين الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما قيل
في اول الكتاب انهما بديهيان فيمتنع تعريفهما الا ان يحاد ذلك على التنبيه والاخطار بالبال
لكن تصور هذه المعاني اخفى عند العقل من تصور الوحدة والكثرة قلت انما ذكر في اول
الكتاب نقلا لقول غيره لا على انه مذهبه ثم زيفه فلا يرد هذا عليه الوحدة كون
الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية هذا التعريف شامل للوحدة الحقيقية
وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وللوحدة الغير الحقيقية وهي
كون الشيء بحيث ينقسم الى امور غير متساوية في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء
المختلفة قيل يلزم من هذا التعريف ان لو كان الشيء منقسما الى امور متشاركة في الماهية
لم يكن له وحدة وان لا يحصل من اجتماع الامور المتخالفة في الماهية كالانسان والفرس
والحجر وغيره كثرة وبطلانه ظاهر واجيب بان ماله الوحدة مغاير للوحدة مجاز
ان لا ينقسم الوحدة الى امور متشاركة في الماهية وينقسم ماله الوحدة اليها والامور
المتخالفة بالماهية لا يحصل من اجتماعها الكثرة بل الكثير اذ الكثير لا يحصل الا من اجتماع
الوحدات وهي امور متشاركة في الماهية اي عدم الانقسام صفة لماله الوحدة
فلا وجه لهذا الجواب نعم لو عرف الوحدة بما لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية لكان
له وجه وان كان يرد عليه الواحد والكثرة ما يقابلها اي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية ~~ثم الماهية~~ ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من
حيث هو كثير موجود وليس بواحد فقد اتصف شيء بالوجود ولم يتصف بالوحدة
وانما قال من حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لا من حيث هو كثير اذ يقال

للكثرة انها كثيرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثيرة وايضا الكثير من حيث هو كثير
انسان مثلا له ماهية ما من الماهيات وليس بواحد فالوحدة مغايرة للآخر وكذا الكثرة
لهي مغايرة للوجود وللماهية لانه يصدق باعتبار انه واحد موجود وانسان
وليس بكثير وثابتة في الخارج لانه جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود
قيل لانه ان الواحد باعتبار انه واحد موجود بل الموجود معروض الوحدة فقط
ولانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانه لولا ذلك لكانت اما عدما مطلقا
او عدم غير الكثرة وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم من صدق الوحدة على جميع الاشياء
واما الثاني فلانه يلزم جواز اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة
جاز اجتماعها معها ولمانع ان يمنع الملازمة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فيكون عدمية ايضا لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي فيكون النقيضان عدميين وهو محال
لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين لا يقال
لا نسلم ان بينهما تقابلا كما يجيء بيانه فضلا عن التناقض فان التقابل بين النقيضين
بالذات وبينهما بالعرض لانا نقول التقدير ان الوحدة عدمها فذلك لازم
من التقدير فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فقط فيكون وجودية
ايضا وعورض الدليل الدال على كون الوحدة وجودية بان الوحدات لو
وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات وخصوصية
كل واحدة زائدة على ماهية النوعية ولتثبت تلك الخصوصية الا وحدة فيكون
لها اي لتلك الوحدات وحدات اخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل لا يقال

لا نم ان خصوصية الوحدة وحدة بل تشخص لانا نقول في لابد له من وحدة وللكل الوحدة
تشخص وله وحدة فيلزم التسلسل في الوحدات والتشخصات ولقايل ان نقول لا نم ان
الوحدة مقولة بالتواطي بل بالاشتراك اللفظي او بالتشكيك على اشياء متخالفة بالذات
والماهية وايضا لا نم ان وحدة الوحدة زايدة عليها بل نفسها كوجود الوجود وغيره والحق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج واذا كان
كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول فلجواز كون التشخص عدميا اذا
كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبارات
فلا يلزم التسلسل فرع على بحث الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليس
احديهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا متضايفين لتقدم الكثرة بها هذا تعليل للمقدمات
الثلث فان احد الشيئين اذا كان مقوما للآخر لم يكن احدهما عدم الآخر لان الكل والجزء
يجتمعان والشيء وعدمه لا يجتمعان وكذلك لا يكونان ضدين لما تقدم وكذلك لا يكونان
متضايفين لان المتضايفين متكافيان في الوجودين والجزء مقدم في الوجودين
بل لكونها مكيالا للكثرة وهو اضافة عرضت لها اعلم ان التقابل بين الشيئين اما ان يكون
بالذات او بالعارض والتقابل بالذات منحصر في اقسام اربعة وقد استدل المصنف
على نفيها بين الوحدة والكثرة متعين ان يكون التقابل المتحقق بينهما من قبيل التقابل
بواسطة عارض وذلك ان الوحدة عرض لها انها عادة للكثرة بمعنى انه اذا اسقط
من تلك الكثرة واحد واحد فنيت وهذا المعنى هو المراد بالمكيال ولا شك ان ذلك
اضافة بالقياس الى المكيل اعني المعدود به اللاحق للكثرة فالتقابل بينهما تقابل اضافي

بالعرض

بالعرض لكن بواسطة عروض عرضين متضايفين لذاتيهما لا يقال ما ذكره المصنف هاهنا
مخالف لما سياتي ان التقابل بالذات ليس الا بين السلب والايجاب لانا نقول ان تقابل
التضايف والتضاد والعدم والملكة يرجع الى تقابل السلب والايجاب كما سياتي اقول
ان كفى هذا القدر فيمكن اعتباره في جميع التقابلات الثابتة في اقسام الوحدات الواحد
ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد
من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا
فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزءا منها فهو الواحد بالجنس
كافراد الانسان المتفقة في ماهيته
كافراد الحيوان
او بالفصل وتختلف مراتبه بحسب مراتب الجنس فيقال واحد بالجنس القريب وواحد
بالجنس البعيد او المتوسط وكذلك الفصل وان كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اما
بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض المحمول عليهما او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان
فان الانسان موضوع لهما فقيل يخرج عن الواحد بالعرض الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى
البدن ونسبة الملك الى المدينة فانهما متحدان في التدبير وجهة الوحدة خارجة مع انها ليست
محمولا ولا موضوعا قلت لا نم ذلك بل هما متحدان بالمحمول فان التدبير محمول على النسبتين
فان كانت ذاتيا فهو من اتحاد النوع او الجنس وان كان خارجا فهو اتحاد عرضي بالمحمول
فهو ليس بخارج ح والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه
اي سوى عدم الانقسام فهو الوحدة ولقايل ان يقول ان اراد بالوحدة مطلق الوحدة فهو ليس من اقسام الواحد
بالشخص وان اراد الوحدة
المتشخصة فلا نم انه ليس له مفهوم سوى عدم الانقسام وان كان له مفهوم سواه
فاما ان يكون ذات وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق
اي الذي ليس ذات وضع كالعقل والنفس

النفس ليس كما يخرج منها

[illegible] م

وان قبلها وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته
كالمقدار او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء فانه يقبل القسمة بواسطة المقدار حتى انه لو
توهم انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة والا اي وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم
والحد فبالاجتماع كالانسان المؤلف من العناصر الاربعة فانها ليست متصلة بالحقيقة
بل هي متلاقية متلاصقة ولا كذلك المقدار والجسم البسيط فانه متصل في نفسه ولا فصل
فيه وانما يتشقق بناء على نفي الجزء وقيل الواحد في الاتصال المقداريين متلاقيين عند حد مشترك صدام
كضلعي الزاوية او يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الآخر كما بعض الاعضاء اي او المقداريين يتلازم طرفاهما م
بالنسبة الى بعض وايضا هذه قسمة اخرى للواحد بوجه آخر فالواحد ان حصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام اما طبيعي او وضعي او
صناعي كذلك مثال الواحد الطبيعي والدرهم مثال الواحد الوضعي فانا اذا اصطلحنا
على ان الدرهم خمسة اسداس مقدار مثلا وجدنا معينا من نوعه بقدر اربعة اسداسه
لا نسميه درهما واذا وجدنا اثنين من نوعه مقداره خمسة اسداس نسميهما درهما واحدا
وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا تبين الفرق بين الواحد الوضعي والواحد الصناعي
وبيت مثال الواحد الصناعي ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى
مماثلة وبالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان
في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى مساواة وان كان في
الكيف كاتحاد الانسان الاسود والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان
في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض

والمائة

والمائة في الكدرة يسمى مشاكلة وكان الحق ان يجعل هذا من الاتحاد في الكيف ايضا لان الشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما مثلا يسمى
موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الآخر تتطابق اطرافهما يسمى مطابقة واما الاتحاد في غير ذلك من العوارض فليس
لاقسامه اسماء خاصة الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا
الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الآخر فانهما وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل
وصف الابوة والبنوة لكن امكن الانفكاك بحسب الذات قيل يرد على هذا التعريف
العالم مع الباري لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يكفي الانفكاك من طرف
واحد لانه يرد الجزء والكل والصفة والموصوف اذ كل من جزء الكل وان لم يستقل كل
واحد منهما كصفته بتلك الحيثية فانتفاء ذلك اما بانتفاء الاستقلال او بانتفاء الحيثية
المذكورة فان كان الاول فهما صفة وموصوف وان كان الثاني فهما جزء وكل قلت يدخل فيهما بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر م
كالسواد مع الجسم
هذا قسم صدق عليه انهما معا كصفتي جسمين كسواد جسم وبياض آخر فانهما ليسا
بجزء وكل ولا بصفة وموصوف فانحصر في الاقسام الثلثة باطل ولهذا اي ولاجل هذا
الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل
شيئين فهما متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان كزيد وعمرو والا فمختلفان
والمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع اي ان اجتمعا فيه قيل ينبغي ان يراد بالموضوع

منها ما يقابل المحمول والاتم يكن التقسيم شاملا للجواهر افول وانت تعلم ان هذا المعنى في
غاية البعد واما حديث عدم الشمول فممنوع اذ قوله ومتباينان ان لم يشتركا يتناول
الجواهر لا يقال النسبة بين الجواهر غير منحصرة في التباين اذ الحيوان مثلا اعم من الانسان
وهما جوهران لانا نقول مفهوم الحيوان والانسان من الاعراض واما افرادهما فاما
متحدة في الخارج او متباينة كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم الاسود المتحرك والمتلاقيان
متساويان ان صدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر كالكتابة بالقوة والضحك بالقوة
العارضين للانسان اقول كان الاولى ان يقول على كل ما يصدق عليه الآخر لئلا ينتقض
التعريف بالاعم والاخص من وجه ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه
الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده كالكتابة بالقوة والضحك بالفعل للانسان فهو
الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه كالضحك بالفعل والكتابة
بالفعل العارضين للانسان ومتباينان ان لم يشتركا في موضوع والمتباينان متقابلان ان
امتنع اجتماعهما في موضوع احترز عن الصور اذ الصور لا تحل في الموضوع واحد
قيل به لئلا يخرج السواد والبياض القائمان بالابلق لانهما اجتمعا في ذات واحدة لا في
موضوع واحد من جهة واحدة قيل هذا احتراز عن مثل الابوة والبنوة اذ ليس بينهما تقابل
لجواز اجتماعهما من جهتين وفيه نظر لان مطلق الابوة والبنوة اذا امكن اجتماعهما
فقد خرجا بقوله امتنع اجتماعهما فلا حاجة الى قيد آخر لخروجهما في زمان واحد قيل قيد به
ليدخل صحة زيد ومرضه في وقتين مرضه نظر لان الامرين اذا كان كل منهما في زمان
غير زمان الآخر لا يصدق انهما اجتمعا الا ان يقال المراد بالاجتماع الحصول والتقابل

انهور

ان يقول هذا التعريف منقوض بمثل الانسان والفرس فان كانا وجوديين اعلم ان
المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل
بين عدميين ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لعدم
التقابل بين الشيء وجزئه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا
على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدمهما فانه يصدق على زيد انه لا عمرو ولا خالد
وبه سقط الاعتراض بالتقابل بين العمى واللاعمى بانهما عدميان فانا لا نم ان اللاعمى عدمي
اذ لا عبرة للفظ والاعتبار للمعنى وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فضدان
كالسواد والبياض وبعضهم شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد
وح يبقى قسم آخر وهذا الامران الوجوديان اللذان لا يعقل احدهما بالقياس الى الآخر
ولا يكون بينهما غاية البعد كالصفرة والحمرة ويسمى اثير الدين الابهري هذا القسم بالمتعاندين
فالمتقابل بالآخر على هذا التقدير خمسة اقسام وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن
الآخر فمتضائفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب كالبصر
والعمى في زيد الذي صار اعمى او في الاكمه او في العقرب فان الاول قابل للبصر بحسب
شخصه والثاني بحسب نوعه وهو الانسان والثالث بحسب جنسه وهو الحيوان فعدم
وملكة حقيقيان اي ويسمى الوجودي ملكة والعدمي ~~الوجودي~~ عدم ملكة في اصطلاح
الحكماء وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه به لا بذلك الامر الوجودي
كالالتحاء وعدم الالتحاء بالنسبة الى الامرد لا بالنسبة الى الصبي فملكة وعدم مشهوران

يكون

لهما ان ملكة وعدما بحسب العرف العام وهذا المعنى اخص وان لم يعتبر احد الاعتبارين
المذكورين فسلب وايجاب سواء كان مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا
زيد بصير زيد ليس ببصير قيل السواد من حيث هو ضد البياض مضاف فيكون التضاد
قسما من اقسام التضايف فلا يصح جعله قسيما له قلنا المضاف حيثية السواد لا هو لكن نحن
انما جعلنا الضد قسيما للمضاف نظرا الى ذاته لا مع وصف كونه ضدا فالسواد نظرا الى ذاته ضد
للبياض وليس بمضايف لامكان تعقله بدون تعقل البياض واما حيثية السواد ومن
كونه ضدا للبياض فتلك من المضاف ولم نجعلها من باب التضاد قيل التقابل تحت المضاف
لان المقابل لا يمكن ان يعقل الا بالقياس الى امر آخر فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب والسلب وتحت التقابل
وهو المضاف الحقيقي اي الذات معه وهو المضاف المشهور لا الذات وحده ولا يمتنع — او كلاهما صح
ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه فان الكلي
اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض وهو كونه جنسا للخمسة اقول ان لم نعتبر
في المقسم وصف التقابل يكون المقسم مجرد الذات فلا تنحصر الاقسام في الاربعة وان
اعتبر يلزم المحذور فروع الاول المثلان وهما شيئان بينهما اتحاد في تمام الماهية لا يجتمعان
لي لا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة فانهم يقولون المحل يكون
اشد بياضا مثلا من محل آخر وذلك لاجتماع اعداد البياض فيه والا لاتحدا بحسب
العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان اختلاف العوارض انما هو بسبب اختلاف
المحال واذا كان المحل واحدا فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للآخر والا لزم التخصيص

ملاحظة

الفرع الثاني

بلا مخصص فيكونان هو هو لا متحدين لا مثلين الثاني التقابل بالذات لي بلا واسطة
بين السلب والايجاب لان كل واحد من المتضايفين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه
عدمه فان البياض انما يقابل السواد لاستلزامه اللابياض المقابل له من حيث الذات
لا بواسطة وكذلك الابوة مقابلة للبنوة لاستلزامها عدم الابوة المقابل للابوة
بالذات وانما لم يتعرض للعدم والملكة لظهور الحال فيهما والا لي وان لم يستلزم
احدهما عدم الآخر فهما كسائر المتباينات لا يكون بينهما تقابل ويمكن اجتماعهما في موضوع
كاللون والمقدار الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان لامتناع اجتماع النقيضين
هو الفرع الثالث
وارتفاعهما واما المتضايفان فيكذبان بان يخلو المحل عنهما كالحيوانات الغير المتولدة فانه
لا يصدق على شيء منها الاب ولا الابن والضدان يكذبان لعدم المحل كالجسم المعدوم
فانه لا يوصف بالسواد ولا بالبياض ولاتصافه بالوسط المعبر عنه باسم كالفاتر — يحصل صح
المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه بسلب الطرفين مثل اللاعادل واللاجائر
اقول هذا الكلام مشعر باشتراط غاية الخلاف في التضاد وهو ينافي ما سبق من
عدم الاشتراط وخلوه عن الجميع كالشفاف وهو ما لا لون له والعدم والملكة يكذبان
لعدم الموضوع فانه لا يقال لزيد المعدوم انه بصير او اعمى وعدم استعداده لها اي
للملكة لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه كالسؤال فانه لا يقال له
بصير ولا اعمى الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا لي يكون على كل منهما مستلزما
هو الفرع الرابع
لعين الآخر ورفع كل مستلزما لرفع الآخر ذهنا وخارجا والضدان قد يلزمان المحل
على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان بمعنى انه اذا وجد احدهما

عدم الآخر مع عدم توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو عنهما عند من لا يثبت
الحالة الثالثة او لا يتعاقبان كان الصواب ان يقول او لا يلزمان فان غير المتعاقبين
بما لا زمين للمحل كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون في
المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج فانه لازم له اذا لم يخالطه كالحبس الاسفر اودل
على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين او لا يصدق عليه الخير والشر واجيب بمنع التضاد
بل بينهما عدم وملكة داخلين تحت جنس واحد وهذا منقوض بتضاد الشجاعة والتهور
فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة الا ان يشترط
في الضدين غاية الخلاف فح يكون ضد التهور الجبن لا الشجاعة وان المتباينين لا يتضادان معا
شيء واحد لان لا يكون ضد الواحد الا واحدا وهذا ايضا انما يكون اذا اشترط في الضدين
غاية البعد والا فالحمرة والخضرة تتضادان مع السواد لا يقال هذا منقوض بمضادة الحركة للا
الوسط والسكون للحركة عن الوسط كما تقدم ذكره لانا نقول السكون عدم الحركة فلا يكون
ضدا لها كما سيجيء **الفصل السادس في العلة والمعلول** وفيه مباحث الاول
في اقسام العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء واما ناقصة
وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه اولا والاول اما ان يكون الشيء به
بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة وتسمى العنصر باعتبار انها جزء من المركبات
والقابل ايضا باعتبار انها قابلة للصور والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجوده
وهو الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية فان قيل فقد تركت قسما آخر وهو
الشرط لانه مما يحتاج اليه الشيء قلنا انه جزء الفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل

بالفاعلية

بالفاعلية ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فان قلت فعدم المانع
جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة قلت عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر
ولا تميز ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه قد يكون كاشفا عن شرط وجودي
كعدم الباب المانع عن الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه الا انه ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام انه مؤثر
الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا تجتمع عليه علل مستقلة
تامة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد لان العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول
ويستغني به عن غيره اقول كان الصواب ان يقول لاستغنى بكل واحد عن البواقي فيكون
مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال وانما قيد المعلول بالشخص لان المعلول الواحد
النوعي يجوز ان يكون له علل مستقلة بان يصدر بعض افراده بعلة وبعضها باخرى واليه اشار وبعضها صح
بقوله والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد فان مضادة السواد للبياض تماثل
مضادة البياض للسواد مع ان الاول معلل بذات السواد والثاني بذات البياض
وفيه نظر لان المضادة من الامور النسبية فلا تتحقق الا بعد تحقق الضدين فلا يكون
معلولة لاحدهما بل لكليهما وعلى تقدير التسليم فتماثلهما ممنوع بناء على ان تختلف العوارض
لاختلاف المعروضات هكذا قيل وهو ليس بشيء لا يقال الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان تكون
محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى
غيرها فلم يقع بغيرها او اما ان تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع
بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو احد

اليها فلم يقع بها الا ان نقول ان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس صح

المتماثلين و الطبيعة غنية عن كل واحدة واحدة منها بعينها و محتاجة الى علة ما لكن كل واحد
من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة و اقتضته تلك العلة لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك
المتماثل عليها لا يقال هذا الالزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فلا يلزم احتياج
الشخص المعلول للعلتين الى كل منهما بل الى مفهوم احدهما الذي لا ينافي الاحتياج لانا نقول
لابد من الاحتياج الى العلة المعينة بعينها و المعلول الواحد بالنوع و ان لم يحتج الى
كل واحدة بعينها لكن يحتاج افراده اليها بخلاف ما لو توارد العلل على المعلول الواحد
بالشخص فانه لا يتحقق الاحتياج الى كل واحدة بعينها و المركب قد يتعدد آثاره
كالآثار الصادرة عن الحيوانات وكذا البسيط ان تعددت الآلات و المواد كالنفس
فانه تصدر عنها افعال مختلفة و حركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي آلاتها وكالعقل
فانه تصدر عنه آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد و القوابل و ان لم يتعدد مخالفه
جمهور الحكماء و تمسكوا بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك لانه يمكننا تعقل احد المفهومين
مع الذهول عن الآخر و لان النسبة بين الشيء و غيره مغايرة للنسبة بين ذلك الشيء و بين آخر
فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب و ان خرجا كانا معلولين للبسيط ضرورة كونهما
عارضين له و محتاجين اليه و لان اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام في
مصدرية كل من المصدريتين و يلزم التسلسل قيل هذا الدليل يستلزم ان لا يوجد عنه
شيء بواسطة و آخر بلا واسطة فان احدى المصدريتين تكون غير الاخرى الى
آخر ما ذكرتم و ايضا يلزم منه ان لا يصدر عنه شيء اصلا فان مصدريته ذلك الشيء ليست
جزءه فهي امر خارج معلول له فمصدريتها معلولة ايضا و يلزم التسلسل و جوابه ان مصدريته

بواسطة عين مصدريته بلا واسطة اذ عليته للبعيد من حيث انه علة لعلته و الاولى
ان يقال هذا مناقض لان المصدريتين امران متغايران فلا يمكن ان يكونا عين الذات
و اجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لانها من
الاضافات و ليست متحققة خارجا عند نافي لا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج
الى الموجد ما له وجود و ان سلمناه فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع و لقائل ان
يقول ان كون الشيء مصدرا لغيره يطلق على معنيين احدهما اضافي يعرض للعلة بالنسبة
الى المعلول من حيث يكونان معا و كلامنا ليس فيه و الآخر كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول و بهذا المعنى لا يجوز ان يكون اضافة عارضة بالقياس الى المعلول لانه بهذا المعنى
متقدم عليه فيكون اما ذات العلة ان كانت هي علة لذاتها او حالة يعرض لها ان لم تكن
علة لذاتها و عورض اقول كان الاولى ان يقول و يوقض بان الجسمية يقتضي
التحيز و قبول الاعراض الوجودية انما قيد الاعراض بالوجودية لان قبول الاعراض
العدمية لا ينافي البساطة كالصفات السلبية لله تعالى عندكم مع بساطتها فيكون
البسيط مصدرا لامرين و فيه نظر لان الجسمية ليست امرا واحدا من جميع الوجوه
بل فيها كثرة من الابعاد و التأليف و غير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد
و قبول الاعراض للماهية التاليف في الفرق بين جزء المؤثر و شرطه جزء المؤثر
و شرطه و ان اشتركا في ان كل واحد منهما لابد منه في وجود الاثر و تحققه لكنهما يفترقان
من وجه آخر و هو ان الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر و الشرط ما يتوقف عليه تأثيره
لا نفس ذاته كاليبوسة للنار فان تأثير النار في الجسم و احراقها يتوقف على يبوسة ذلك

وتلك المصدرية عين الذات م

والماهية م

الجسم واما ذات النار فلبيت هو فوقه على ما سبق هذا الوارد بالموثر الفاعل لا غير اما
لوارد بالموثر الشئ ماله مدخل في تحققه فلا يلزم بينهما فرق الرابع قيل الذي لا تكثر فيه بوجه الشئ الواحد صح
من الوجوه من غير تعدد آلات والشرائط لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل من حيث
هو قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث هو فاعل
يستلزمه لان نسبته اليه بالوجوب فلو كان الشئ الواحد قابلا وفاعلا الشئ واحد لكان
مستلزما له وغير مستلزم وذلك محال اقول هذا الدليل انما يدل على ان الشئ الواحد لا يكون
فاعلا وقابلا لشئ واحد لا على انه لا يكون فاعلا وقابلا مطلقا ولان القبول غير الفعل لانه بالاعتبار
الاول مستفيد وبالاعتبار الثاني مفيد والافادة غير الاستفادة فلا يكون مصدر احدهما
مصدر الآخر فلنا عدم استلزام الشئ باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر وانما ينافي استلزامه
بذلك الاعتبار ولهذا التي لما ذكرنا من علم المنافات فنسبة القابل الى المقبول بالامكان
الخاص صح
الذي صح العام لامتناع وجوب الاستلزام اقول لا فرق بين الامكان العام والامكان في جواز
الاجتماع مع الوجوب بالاعتبارين والقول هذا جواب عن الوجه الثاني في ان البسيط
لا يتعدد اثاره قد سبق **الباب الثاني** في الاعراض كان الحق ان يقدم مباحث
الجواهر ليكون الوضع موافقا للطبع لكن لما كان بعض مباحث الجواهر موقوفا على مباحث
الاعراض قدمها عليها وفيه فصول الاول في المباحث الكلية اي المباحث التي لا تختص
نوعا من انواع الاعراض بل يشترك بين جميعها الاول في تعداد اجناسها المشهور انما قال
المشهور لانه لم يقم دليل على الانحصار انحصار الاعراض في المقولات التسع وقيل انها
ثلثة اقسام الكم والكيف والنسبة وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته يخرج به ما لا يقبل

القسمة

القسمة اصلا كالنسب وبعض انواع الكيف وما يقبلها لا لذاته بل بالعرض كما يجئ في الكم بالعرض
قيل تعريف الكم بقبول الانقسام ليس بصحيح لانه من خواص احد قسميه الذي هو الكم المتصل
اذ الانقسام في المنفصل حاصل بالفعل وفيه نظر لان حصول المقبول للقابل بالفعل لا يخرجه
عن كونه قابلا له كالاعداد مثال الكم المنفصل والمقادير مثال الكم المتصل والكيف وهو ما
لا يعرض فخرج الجسم والعقول التي بالتالي وما شاكل ذلك لا يقبل القسمة احتراز عن الكم لذاته
قيد به ليدخل الكيف الذي لا يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره اي ما هو خارج عن مفهومه احتراز عن الاعراض النسبية فيلزم
الاضافية صح
ان يزاد بعد قوله القسمة واللاقسمة ليخرج النقطة والوحدة كالالوان والاين وهو حصول
الشئ في المكان وهو قد يكون حقيقيا لكون زيد في مكانه الذي لا يشغله غيره وغير حقيقي ككونه
في السوق والبلد والاقليم والارض والعالم وانما لم يذكر مثال الاين كما فعل في جميع
المقولات لوضوحه والمتى وهو حصول الشئ في الزمان وذلك الزمان ان انطبق على وجوده
فهو متاه الحقيقي لكون الكسوف في وقت كذا وان زاد فهو متاه الغير الحقيقي ككونه في اليوم والشهر
والسنة والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وتلك النسبة كالموازاة
والمحاذاة والانحراف والقرب والبعد والى الامور الخارجة عنه كالقيام والاستلقاء فلا يكفي
النسبة الاولى في الوضع والا لم يتميز انواعه فيكون الانتكاس والاستلقاء قياما وفيه بحث اما
اولا فلانه لا يجب في تعريف الجنس التعرض لما يتميز بعض انواعه عن بعض واما ثانيا فلانه
لو اكتفي بالقيد الاول لا يلزم ان يكون الانتكاس قياما بل اللازم اشتراكهما في معنى الوضع
ولا يلزم من اشتراك شيئين في شئ اتحادهما والاضافة وهي النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة



اخرى سواء كانت النسبتان متوافقتين كالاخوة من الجانبين او متخالفتين كالابوة والبنوة فان الابوة تعرض للاب بالقياس الى الابن وكذا البنوة ولذا سميت بالنسبة المتكررة والملك ويقال له الجدة ايضا وهو هيئة التي الحاصلة بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي في يد زيد والمراد بالاحاطة اعم من ان تكون احاطة بالكل او بالبعض و ينفعل بانتقاله احتراز عما لا ينتقل بانتقاله كالدار كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان تسمية هاتين المقولتين بان يفعل وان ينفعل اولى من تسميتهما بالفعل والانفعال لانهما قد يطلقان على الفعل والانفعال الحاصلين بعد انقطاع التاثير والتاثر كما يقال بعد الفراغ عن القطع هذا قطع حاصل من الفاعل او انقطاع حاصل في الثوب بخلاف ان يفعل وان ينفعل فانهما لا يطلقان الا حالة المؤثر مؤثرا والمتاثر متاثرا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها اي عن المقولات التسع المذكورة والا لكانتا مركبتين هذا خلف فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض تسعة اقول ان اراد بالتركيب التركيب الخارجي فالملازمة ممنوعة وان اراد التركيب الذهني فبطلان اللازم ممنوع قيل الحصر انما هو للاجناس العالية لا لمطلق الاعراض وما ليس بجنس يحملها على منفعات الحقائق وفيه ما فيه وان جنسها لتلك المقولات التسع غير معلوم لاحتمال ان تكون كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان ولا شيء من الذاتي يثبت بالبرهان لان ما ثبت بالبرهان يجب ان يكون خارجا كما تقرر في باب البرهان ووجهه بعضهم هكذا لو كان جنسا لها لامتنع تصورها بدونه لكن التالي باطل لافتقار عرضيتها الى البيان فلم يستلزم تعقلها تعقله ثم اورد عليه

في غيره صح

بان ذلك

بان ذلك انما يلزم لو تصورنا ما بحقايقها لكنه ممنوع قلت هذا انما يرد على توجيهه لا على توجيهنا الثاني في امتناع الانتقال عليها اجمع عليه جمهور الحكماء وخالفهم سواد من القدماء فانهم قالوا الدوائح تنتقل وكذا الاضواء والاصوات واحتجوا بان تشخص افراد ما ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصرت انواعها في اشخاصها كما تقدم في باب الماهية ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها اي حلول العوارض على تعينها اي على تعين تلك الاعراض التي هي محال لها ضرورة ان المحل ما لم يتعين لم يعرض لها عارض فهو لما لها او لما حل فيها وعلى التقديرين تفتقر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا ينتقل عنها اذ الانتقال عنه يوجب انعدام التشخص الموجب لانعدامه وكذا التشخص و لقائل ان يقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان احتياج هذا العرض في تشخصه الى المحل المعين لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون تشخصه باحد المحال اعني بمطلق المحل كما يقال ان الهيولى متشخصة بمطلق الصورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة المعينة وذلك الحال لما كان عرضا احتاج الى محل بالنوع واحتياجه الى المحل المعين ناشئ من جهة عروض الحلول له وذلك المحل المعين فهو كالجنس بالنسبة الى فصل معين وايضا الحصر ممنوع لجواز ان تكون العلة امرا مفارقا وما قيل ان نسبة المفارق الى الجميع بالسوية فلو كان علة لفرد معين لزم الترجيح بلا مرجح ممنوع اذ يجوز ان تكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخص مختلفة اقول اختلاف الاستعدادات انما يكون بعد التشخص وايضا جاز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا يتاخر عن التعين والعالم لا يجوز ان يكون تشخصه باعتبار هويته الخاصة ولا يلزم انحصار النوع في الشخص بخلاف الجسم هذا سؤال تقريره الدليل غير صحيح بجميع مقدماته لانه يدل على امتناع انتقال الجسم من مكان الى مكان لجريان

والعقلاء صح

الدليل فيه بعينه اجاب بان الحصر في الجسم ممنوع فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو
حاصل باعتبار المحلين وعلة تشخصه هيولاه بخلاف العرض اذ لا هيولى له الثالث في قيام العرض
بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع
لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا ضعيف اذ القيام هو الاختصاص
الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان المعنى بالقيام ما ذكرتم
فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر لا يقال فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس
جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس لانا نقول يجوز ان يكون احدهما حالا في الآخر
فيكون جعله بالآخر اولى من العكس واحتج الحكماء بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة
فانها المنعوت بهما فانه يقال حركة سريعة او بطيئة دون الجسم اذ لا يقال جسم سريع او بطيء
وهذا الدليل مبني على كون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت وقد اثبتوه ولقائل ان يقول
هذا الاحتجاج لا يصح على مذهب المتكلمين فانهما ليسا عرضين للحركة بل هما السكنات المتخللة
وقلتها وكثرتها ولا على مذهب الحكماء لجواز ان يكون طبقات الحركات انواعا مختلفة بالحقيقة
وليس ثمه الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء فمن الامور النسبية ولذلك فانها
تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ
وتمسك بان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي لامتنع زواله
لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا فان ما يزول لنفسه يقتضي عدم نفسه
فهو ممتنع لذاته لكنه قد كان قبل الزوال ممكنا لذاته لوجوده ثمة فيلزم ان ينقلب الممكن
ممتنعا ولا له ولا لمؤثر لانه موجب بالذات وهو قد كطريان ضد على محله فان وجوده

لكن وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الآخر فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن
اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور ولا عدمي كزوال شرط
فانه الجوهر فيعود الكلام اليه لكن الى زوال ذلك الجوهر ويلزم الدور فان زواله ليس
لنفسه ولا لامر وجودي كما تقدم ولا لامر عدمي لانه انتفاء شرط فذلك الشرط ان كان
عرضا يلزم الدور وان كان جوهرا كان عدمه لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط
كل جوهر بجوهر آخر ويلزم التسلسل ولا فاعل لانه لا يزول بفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى
يعدمه اذ الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار
موجدا لا معدما هذا خلف واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات
الباقي وانما يلزم ان لو كان امرا وجوديا ولا نم استحالة قيام العرض بالعرض والذي ذكرتموه
في بيانه قد مر الكلام عليه وعن الثاني بان عدمه لمقتضيه ذاته لكن نختار ان زواله لنفسه لكن
بعد زمنه والالزام بلزوم انقلاب الممكن ممتنعا مشترك فانكم قلتم بجوازه من قبل وامتناعه
في الزمان الثاني وذلك يستلزم الانقلاب المذكور او لمؤثر مباين عن محله لكن لا نم ان المؤثر
لو كان موجبا وجوديا يكون تاثيره بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدم
العرض مؤثرا مباينا عن محله موجبا فيكون تاثيره فيه بطريق الاعدام بدون ورود الضد
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يزول بطريان الضد الآخر على مجاور محل العرض كما ان الحرارة ترد
على محل الهواء المجاور لمحل البرودة ويزيل البرودة وذلك ليس مشروطا بعدم الضد او انتفاء
شرط هو عرض لا يستمر لي او نختار ان زواله لامر عدمي هو زوال شرط ولا نم ان الشروط
منحصرة في الجوهر حتى يعود الكلام اليه ويلزم ما قلتم لم لا يجوز ان يكون شرطه عرضا لا يستمر

فان الماضي والمستقبل يشتركان في الآن الذي يسمى حالا فانه نهاية الماضي وبداية المستقبل
فان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان
انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح قيل في انتهاء سطح الكرة بالخط بحث كما هو منتهى
بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات
الثلث فهو الجسم التعليمي سمي بذلك لانه المبحوث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية و الثخن انقسام
والثخن ما بين السطوح قيل هذا التعريف ينتقض بثخن الكرة ويمكن دفعه بان المراد بالسطوح
ما يكون سطوحا تحقيقا او تقديرا فان اعتبرته اي الثخن نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا
فسمك وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول
وهو البعد المفروض اولا وقيل اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم
ولا تأخر والآخذ اي البعد الآخذ عطف على قوله البعد المفروض من رأس الانسان الى قدمه
ومن رأس ذوات الاربع الى ذنبه والعرض بحث انه يقرأ بالجر ليكون عطفا على الطول
والا يلزم ان يكون العرض عمقا وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بتفسير
الطول على اختلاف الاصطلاحات رعاية للاختصار وهو البعد المفروض ثانيا والامتداد
الاقصر اي اقصر الامتدادين من غير اعتبار تقدم ولا تأخر والآخذ من يمين الانسان الى
يساره ومن ظهر الحيوان الى اسفله الحيوان والطول والعرض والعمق بالتفسيرات
المذكورة كميات مأخوذة مع اضافات عارضة لتلك الكميات فان البعد كمية فاذا فرض
كونه ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر
من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول والعرض فهو عمق وقد يراد

به نفس الامتدادات كما يراد بالطول مثلا الامتداد مجردا عن قيد الاولية والاطولية
بالنسبة الى امتداد آخر وكذا في العرض والعمق فعلى هذا تكون كميات مجردة عن الاضافة
والحاصل ان الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا
في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات لانه من اقسام الكم المتصل كما مر فانه متصل
بالعرض لقيامه بالحركة لانه مقدارها المنطبقة على المسافة لانها تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وبالعكس ولا استحالة في ان يكون شيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء كما ان
القرب والبعد من مقولة الاضافة فلهما الاقربية والابعدية التي تعرضان لهما من مقولتهما ايضا
ومنفصل بالعرض اي الزمان اذا قسم بالساعات والايام والشهور والسنين فيعرض له العدد اذ يقال
هذا اليوم عشر ساعات مثلا فهو محل للكم المنفصل بالذات فيكون زمان كما منفصلا بالعرض او
محلا له اي للكم بالذات كالجسم الطبيعي فانه محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات والمعدود
فانه محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات او حالا في محله اي محل الكم بالذات كما يقال هذا
الابلق بياضه اكثر من سواده فان البياض قبل المساواة واللامساواة بواسطة حلوله
في الجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم بالذات او متعلقا به اي بالكم بالذات
كالقوة المتناهية وغير المتناهية بحسب تناهي آثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فان الآثار
الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى
التي هي مبدأ تلك الآثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا الثالث في عرضية
هذه الكميات اي المنفصل والمتصل قارة او غير قارة وفي بعض النسخ في عرضية هذه الكليات
والقول بعرضيتها اي بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة قال المتكلمون العدد مركب من

الغير من اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق فاذا لم تكن الاجزاء موجودة
فالكل كذلك فالعدد غير موجود في الخارج وهو الكم المنفصل فهو غير موجود في الخارج واما
المقادير التي هي من الكميات المتصلة فهي الجسمية او جودها بناء على ان الاجسام مركبة
من اجزاء لا تتجزى فانه في تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث
هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من الاجزاء المنضم
في الجهة الواحدة هو الخط اقول في هذا الابتناء بحث فانه يمكن القول به على تقدير
عدم ثبوت الجزء ويمكن ان يقال انه لا يكون للجسم جزء بالفعل فيمنع الامتداد لا محالة
الا انه قوله واصيب الى الآخر يمنع كونه زايدا على التقديرين وابرئت من ان المقادير
امور زايدة عليها والا انقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها والجسم منقسم في الجهات
الثلث فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل لا نم انه يلزم من انقسام محلها انقسامها
اذ ليست هي من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واصيب بان السطح مثلا على تقدير
حلوله في الجسم ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم انما قيد بالمفروضة لئلا ينهض
الخصم بالمنع ويقول لا نم ان في الجسم اجزاء حتى يقال انه قايم بها اولا فلما قيد بالمفروضة
سقط عنه ذلك لان الخصم معترف بان في الجسم اجزاء مفروضة وان لم تكن بالفعل فلا يكون
حالا فيه وان كان حالا ان يوجد بتمامه في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير اولا بتمامه
بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم القسمة اي قسمة عمقا
لانه يوجد شيء منه في الاجزاء المفروضة من جهة العمق واعلم انه بقي قسم آخر وهو ان
يكون بتمامه حاصلا في بعض الاجزاء دون البعض وانما لم يذكره المصنف لوضوح بطلانه

فانه

فانه يكون محل السطح هو ذلك البعض والمقدر ان محله هو الجسم هكذا قيل وفيه نظر فان معنى حلول
الشيء في الشيء لا بطريق السريان فليس الا انه حال في بعض اجزائه وفي تجويز ان يكون السطح حالا
في الاجزاء المنضمة في الجهتين لا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم الانقسام من جهة
العمق مع ان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع بان يحصل للاجزاء
وحدة تقوم بها العرض اصح الحكماء على ان المقادير اعراض موجودة زايدة على الجسمية بان الجسم
الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة كالشمعة المكعبة اذا جعلت كرة ثم اسطوانة مع بقاء
الجسمية المعينة بحالها ولا شك في ان الوارد والزائد غير الباقي وغير جزئه وبان الخطوط والسطوح
صفات الجسم التعليمي اي قائمة به لان الخط نهاية السطح وطرفه والسطح نهاية الجسم التعليمي وطرفه
فيكونان عارضين له المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير انضمام شيء اليه كالماء المتجمد اذا
اذيب والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير نقصان شيء من اجزائه كالماء اذا انجمد
فلا يكون هو هو اذ الجوهر لين الجسم الطبيعي باق بحاله لا يتغير عن طبيعته النوعية بالزيادة
والنقصان والمتغير غير الباقي والخط والسطح من صفاته وعوارضه اولى بذلك واجيب عن الاول
بان المتغير هو الشكل لا المقدار الا يرى انه اذا زيد في طوله نقص من عرضه وبالعكس فالمقدار
لا يتغير في الاحوال بل المتغير هو الاشكال وهذا دال على ان الشكل زائد على الجسمية لا على المقدار
او نقول المتغير هو اوضاع اجزاء الجسم لئن سلمنا ما ذكر ثم هو موقوف على نفي الجزء اذ على تقدير وجوده
لا يلزم ان يكون اختلاف تلك الاحوال بسبب اختلاف المقادير لجواز ان يكون بسبب اختلاف
اوضاع الاجزاء بانفصال بعضها من سمت الى آخر وعن الثاني بمنع المقدمات فانا لا نم ان
الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي وانما هو ذلك لو كانا موجودين ولئن سلم كونهما موجودين

بالعلم الطبيعي

الذي م

فهما من صفات الجسم الطبيعي ولانه ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني
على تحقق الهيولى والصورة ونفي الجزء والالزم انقسامه وسياتي الكلام في ذلك ولين سلم
الحكم فلانه ان المتغير هو الجسم التعليمي بل هو الجسم الطبيعي لجواز ان تكون حصول العظم بسبب
تفرق اتصال الجسم الموجب لزوال تلك الجسمية على ما هو مذهبكم الرابع في الزمان من الكلس
من انكر وجوده لانه على تقدير وجوده لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي لكونهما
معا فيكون الحادث اليوم الحادث يوم الطوفان اقول الملازمة ممنوعة فانه على تقدير ان
يكون قار الذات يجوز ان يكون بعض اجزائه ظرفا لبعض الحوادث والبعض الاخر ظرفا
لبعض آخر كما ان المكان كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه لا معنى لظرفية الزمان لشيء زمانيت
الا مقارنته معه في الوجود والتقريب كما مر قيل لا يلزم من الاستقرار والدوام ان يجتمع الماضي
والحاضر لجواز ان يكون مستقر الذات زمان وجوده ثم ينعدم بعده اقول فح يلزم ان يكون
الحادث في الجزء الآخر منه موجودا في الجزء الاول وهذا معلوم البطلان ولو لم يكن قار الذات
لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ التقدم بحيث يمتنع
تحقق المسبوق مع السابق من خواص الزمان فيكون للزمان زمانا ويتسلسل واجيب
بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر اذ لا يكون كل تقدم لتقدم آخر والا تسلسل فلا بد
من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه بالزمان والتقدم لغيره بواسطته و
المثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة
واخرى مثلها ... فرضها ليتبين كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا
على ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها فان السريع الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة
ثم المسافة

وبخالنها

وبخالنها في مقدار الامكان لكن الامتداد الذي يقع فيه الحركة قطعت اقل وكذا ان
وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطأ انا فرضها ليتبين ان هذا الامكان مغاير
للامتداد الذي في المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركتا في هذا الامكان
وتغايرتا في المسافة فيبين اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطوء معين ضرورة ان البطيء يقطع في ذلك
الامكان اقل وبين اخذ الثانية وتركها امكان اقل من ذلك لكن من الامكان الاول
بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان
ولا شيء من العادم كذلك وحاصله ان الحركة تلحقها تفاوت ليس بالمسافة لحصوله مع
اتحاد المسافة وانتفائه مع تفاوت المسافة وليس عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده
مع الاختلاف في السرعة والبطوء ولاختلافه مع الاتحاد في السرعة والبطوء فيع الحركة
شيء يقبل التفاوت ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون التفاوت عائدا الى المسافة ان كانت مختلفة والى السرعة والبطوء ان كانت
متحدة الثاني كون الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست وجود الاب
ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي
هي عدمية لكونها محمولة على العدميات ويجب كون احد النقيضين وجوديا ليست
اذن زائدة عليه وظاهر انها من الموجودات المستقلة بانفسها في الخارج لانها
من النسب والاضافات فلا بد لها من معروض ولا جائز ان يكون المعروض هو
الاب من حيث هو لانه جوهر جسماني وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا آخر

للحقيقة الفعلية بالذات ودفعا للدور والتسلسل واستحال ان تكون ثابتة الاجزاء لاستحالة ان
للحقيقة القبلية والبعدية لذاتها امرا منقضيا ولا يجوز ان تكون الحركة لان الحركة التي تعقل قبل
بحيث يعقلها بعد والذي للحقيقة القبلية لذاته استحال يعقله بعد متحقق ان يكون ذلك هو الزمان
واجيبوا بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج فانها امتدادا
ترتسم في الذهن من اخذ الجسم الحركة واما قبولها النقصان والزيادة فلا يدل على وجودها
في الخارج فان ما بين الطوفان ومحمد اكثر مما بين موسى ومحمد عليهما السلام وكذا القبلية ايضا
اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج وكونها بعض الافعلية لا يستلزم وجودهما لجواز كون التفضيل
عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد ولا يقبل العدم
والا لكان ابديا انه موجود فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان
اذ ليس معنى كون عدم الشيء بعد وجوده الا ان عدمه حصل في زمان بعد زمان وجوده فيلزم
وجوده حال عدمه هو محال واذا لم يقبل العدم لذاته يكون واجبا وما كان واجبا
لا يكون جسما ولا جسمانيا وبطلانه ظاهر هذا لم يتعرض له المصنف ورد بان اللازم ممن فرض
عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا والعدم بعد الوجود اخص من العدم فلا يوجب
عدمه عدمه وايضا هو منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما
قلنا لجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه كذلك وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام
جعلناه كبرى لقولنا الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام ينتج ان الزمان هو الفلك الاعظم
قيل الكبرى ممنوعة لان الفلك الاعظم من الاجسام وليس هو محاطا لنفسه وحله ظاهر
لانا نقول الكلية تريد بالاحاطة الزمانية او المكانية فان اردت الاول منعنا الكبرى وان اردت

الزمان م

اي ثم

استدلالا من الموجبتين م

الثاني منعنا الصغرى وقيل لانه يتناسب الشكل الثاني من موجبتين ولهذا لا ينتج قلت
يمكن توجيهه على صورة الشكل الاول هكذا الزمان محيط بجميع الاجسام وكل ما هو محيط بجميع
الاجسام فهو الفلك الاعظم وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة هي اما سريعة
او بطيئة والزمان ليس كذلك لانه لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا هو قياس في
الشكل الثاني من موجبتين فان قيل المراد ان الزمان غير قار الذات فكل ما كان كذلك فهو حركة
منعنا الكبرى وقيل مقدار رسالي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم
ولا يكون منفصلا والا لانتهى الى ما لا ينقسم لانه يكون مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام
فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وسيجيء بطلانه وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا قطع في جزء
لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم يقبل جزء المسافة القسمة لزم ما ذكرنا وان قبل
كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير
عدم الانقسام فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود كما مر وله مادة اما لانه
يكون من الاعراض الغير القارة وكل عرض لا بد له من محل او لانه حادث وكل حادث
مسبوق بالمادة على ما مر وتلك المادة لا تكون المسافة والا يلزم ان يكون الزمان مطابقا
للمسافة وليس كذلك لان المختلفين في المسافة قد يستويان في الزمان كما يتحرك احدهما فرسخا
في ساعة والآخر فرسخين والمقدار الواحد لا يكون مقدارا لمادتين مختلفتين في الصغر والكبر
وكذا المختلفان في الزمان قد يستويان في المسافة كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والآخر في ساعتين
ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار

انه لكان الصواب ان يقول ويعم م

وبالعكس م

ولا ينافي مبانة القارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق
الشيء دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدار المسافة والمتحرك فيكون صفة غير
قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع لاستحالة تناهي الابعاد
ووجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين والزمان لا ينقطع لاستلزامه الحدوث على ما مر وتكون
اسرع الحركات لان الزمان يتقدر به سائر الحركات فيكون اسرعها لان الاكبر يقدر بالاصغر
ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان
الاصغر يعد الاكبر والاكبر لا يعد الاصغر وهو الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فانها
اسرع الحركات واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما يثبت
لو ثبت قبولها بالذات لا لغيره وهو ممنوع وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ولذاته ضرورة
ان كونه غير منفصل يتوقف عليه وان كونه كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون
له محل اما العرضية او الحدوثه المحوج الى المادة وهو ممنوع لان المتكلم لا يقول بوجود الزمان
وعرضيته بل يقول هو عدمي واما احتياج الحادث الى مادة فقد سبق الكلام عليه وايضا
ارسطو وشيعته لا يقولون بحدوث الزمان حتى يحتاج الى مادة الخامس في المكان انا او دد
في مباحث الكم لانه سطح عند الاكثر والمكان امر موجود خلافا لبعضهم لان بديهة العقل تشهد
بان المتحرك ينتقل من مكان الى اخر والانتقال من العدم الى العدم محال بالبديهة وانكاره
مكابرة خارج عن التمكين وبعضهم ذهبوا الى انه هيولى الجسم وبعضهم الى انه صورته
لان الجسم ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن الحاوي المماس للظاهر المحوي
عند ارسطو واكثر المتاخرين والبعد المجرد الموجود لبي الغاية لان في مادة الذي يتفذ فيه الجسم

لي يصير الجسم شاغلا له بالحصول فيه عند شيعة لي افلاطون وهو مذهب اكثر المتقدمين والبعد
المفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة بينهم ان المكان هو الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء الذي لو لم يشغله كان خلاء دليل الاول ان المكان هو السطح الباطن او الخلاء لان
البعد المجرد او المفروض والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا كما هو مذهب المتكلمين
والا لما قبل الزيادة والنقصان بالضرورة لكنه يقبلها لان الخلاء الذي بين المدينتين
بتقدير وجوده اعظم من الذي بين جدار كل بيت ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل
جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين لي بعد المكان والمتمكن واتحادهما لانه لم يتميز البعد
المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر فارتفع التمايز
وهو التداخل اذ لا معنى له الا ملاقاة الشيئين بحيث يرتفع الامتياز بينهما في الوضع
والمقدار وتجويز ذلك يفضي الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو مما بالضرورة و
لقائل ان يقول لا يلزم من جواز تداخل البعدين احدهما مادي والاخر غير مادي جواز
تداخل البعدين الماديين الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا ان تجرده
لا يكون لنفسه فيلزم عليه الترديد انما يتم لو كان التجرد امرا وجوديا يحتاج الى علة لكنه
ممنوع ويمكن الجواب عنه بما سبق في الوجود ولا للوازمه والا لكان كل بعد مجردا لامتناع
تخلف مقتضى الذات ولوازمها عنها ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه
لعارض وهو محال لان ما بالذات لا يزول بالعرض اقول مقتضى ذات الحجر مثلا الحركة الى السفل
وقد يتحرك الى العلو لقاسر الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا انا البعد
ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان اخر فيكون

وذلك الحيز ايضا بعدا فينتقل الى بعد آخر وكذا الى آخر وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير
نهاية وهو باطل بالضرورة وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية كان لها من حيث انها
باسرها قابلة للحركة مكان لما تقدم الآن وذلك لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل
الابعاد لما تقدم من استحالة كون المكان داخلا في المتمكن والحاوي له عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واذا
لم يكن بعدا بطل قولكم المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عنها ان كان هو الذات
او لوازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة من الحركة وان كان مما يعرض لها
فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا القسم هو الاول بعينه
ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل او كون المكان غير بعد وقيل المراد
بالالزام هو رجحان مقتضي العارض على مقتضي الذات وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان
الذات يقتضي شيئا والعارض منعها وههنا ليس كذلك اذ الذات قابلة للحركة لا انها مقتضية
لها وكون الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال ولقائل ان يقول لا نم ان مجموع الابعاد
باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها مكان فان من الجائز ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا
يكون المجموع من حيث المجموع قابلا لها وايضا لا نم ان ذلك خارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان
لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو ممنوع الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
انه لو كان خلاء سواء كان بعدا موجودا او مفروضا لكانت الحركة واقعة في زمان لامتناع وقوعها
لا فيه لانها تقع في مسافة والمسافة منقسمة فيكون زمان الحركة الى نصفها قبل الحركة من نصفها
الى آخرها واذا كانت فيه فذلك زمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة فرضنا في فرسخ
ملاء عشر ساعات لكون زمان الحركة مع العايق اطول منه زمان الحركة لا مع العايق ولنفرض

الكر

وكذا الاطول عشرة امثاله وفي ملاء آخر قوامه الاول لئن يكون ارق من الملاء الاول عشر مراة
ساعة لان كثرة الزمان وقلته بحسب رقة القوام وغلظه فزمان ذي العاوق اي الحركة في
الملاء الثاني كزمان عديم العاوق لئن الحركة في الخلاء هذا خلف الثالث من الوجوه الدالة على نفي
الخلاء لو كان خلاء سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى
لانه لا يكون فيه اختلاف اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يسكن فيه لانه ليس حصوله في جزء ولا ميله اليه
لئن الى بعض جوانبه لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الآخر هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول
في الثاني ولا بد لذلك من اولوية فعلم انه لو ثبت الخلاء لامتنع سكون الجسم وحركته لكن الثاني باطل
فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب خصوصية في الجسم او الفاعل لانا
نقول ان نسبتهما الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية فالاختصاص يؤدي الى الترجيح من غير مرجح وهذا
عن الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض لئن يحتملها
الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين المدينتين مقدار موجود
لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار بين الجدارين وذلك لا ينافي عدميته وهذا جواب عن
الشق الاول من هذا الدليل وعدم الاحساس هذا جواب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس وجوديا بل لئن بالبعدين معا على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا لحصول
فيه الجسم لا يستلزم التداخل والاتحاد لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس من الامتياز عدم الامتياز
في الواقع اقول في تمكن اصحاب العالم في حيز خردلة بحيث لا يتمكن الحس من الامتياز وهو يحكم
وان ذات البعد هذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا



وذلك انا نقول ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغناء عن المحل ولا الحاجة اليه وما لا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارض ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيستلزم زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا اقول فيجوز عدم الافتقار الذي هو ذاتي لعارض ويلزم المحذور ولا تقبل الحركة مجردا او ذلك لا يوجب امتناع حركته ماديا هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا وتقريره انا نختار ان البعد الذي هو المكان يمتنع عليه الحركة ولا نم ان امتناع الحركة لو كان لذات البعد او لما يلازمه لزم امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ذلك لو كان البعد الذي هو المكان وبعد الجسم متفقين بالحقيقة وهو ممنوع لجواز اختلافهما بالحقيقة فان احدهما مادي والآخر مجرد والابعاد التي في الاجسام هي الابعاد المادية وحصول الاجسام في الابعاد التي لا تقبل الحركة لا يمنع من حركتها ووجهه بعضهم هكذا انا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فان من الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده وزايلا عنه حال حلوله في المادة وح لا يلزم من امتناع تحرك البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام وعن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا والا لما لو لم تقتض لذاتها الزمان بل بسبب ما في المسافة من العايق فقط لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان لعدم العايق المقتضي للزمان وهذا مع ظهور بطلانه الخصم لا يجوزه لانه ينافي ما ادعاه من المساواة بين الزمانين وكيف يصح هذا والحال ان كل نقلة فهي على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وهو لي ذلك الزمان ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال

ويتقضي

ويتقضي بحسب العاوق قدرا آخر وهو الذي يزيد وينقص بحسب رقة العاوق وغلظه فاذا فرضناها في الملاء الاول واقعة في عشر ساعات فالساعة الواحدة تكون مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات مقتضى العايق فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة باقتضاء الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العايق فيزيد زمان الحركة في الملاء الرقيق على الحركة الخلائية ولا يلزم المساواة وعن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فانه مساو لمقدار العالم فجموع العالم واقع في مجموع البعد وانما يلزم الترجيح من غير مرجح لو كان هناك بعد آخر خال وهو ممنوع وحصول بعض الاجسام هذا جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان كلامنا في حصول اجزاء العالم في بعض جوانب البعد دون الآخر كحصول النار في جانب المحيط والارض في جانب المركز وامثالهما فانه يلزم الترجيح بلا مرجح وتقرير الجواب ان حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب دون بعض لما بينهما من الملازمة والمنافرة ولاجل اقتضاء القرب والبعد اذ النار بحسب خفتها تلايم المحيط وتنافي المركز والارض بحسب ثقلها تلايم المركز وتنافي المحيط وهكذا بعض الاجسام تقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط كالماء والبعض الآخر يقتضي عكس ذلك وعورض دليل القايلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فان الجسم الحاوي له حيز ايضا وهلم جرا ويلزم التسلسل وهو مح لتناهي الابعاد ولا يقال لا نم ان كل جسم له حيز اذ المحدد لا حيز له على مذهب ارسطو بل له وضع خاص وهو الهيئة الحاصلة له بسبب نسبة بعض الاجزاء الى البعض ونسبته الى الامور

الخارجية

او حركة عنده وضعية لا مكانية لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك
ضرورة ثم انه ليس انكار لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في حيز فما بالهم يسوا ذلك وانكروه حين الزموا به كيف وان الحركة الوضعية انما
تعرض لمجموع الجسد واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها يستبدلان المكان ولهما نقلة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة
لم يكن للقمر وللشمس ولساير الكواكب ولا لمكانها نقلة والضرورة تبطله ولما كان الحجر
عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح
الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء حصل له مفارقة سطح
الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات والحجر عند
جريان الماء عليه نسبته باقية مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل بسكونه اذ بقاء نسبة
هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن فلا يصح تفسيره بما هو معلول له ولقايل ان يقول
الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر
به فلا يلزم ان يكون الحجر الواقف متحركا فان قيل فيلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون لانه
ليس بساكن اذ السكون هو الحصول في مكان واحد اكثر من زمان واحد والحجر ليس كذلك
قلنا لا نم امتناعه فان الجسم لا يخلو عنهما كما في آن حدوثه او يمنع انه ليس بساكن فان
السكون ليس ما ذكرتم بل عدم الحركة عما من شانه الحركة وهو صادق هاهنا وللزوم ازدياد
المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان السطح
المحيط بالمدور اصغر من المكعب لان الشكل المستدير اوسع الاشكال يعني لو فرضنا سطحين

محيطين

محيطين بجسمين مستدير ومكعب والسطحان متساويا المساحة كان مساحة الجسم المستدير اكثر من
مساحة الجسم المكعب ويلزم من ذلك انه اذا تساوت الجسمان يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر
مساحة من المحيط بالمدور فعلم من ذلك ان المتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب وبالعكس
لو كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن بحاله لكن التالي
وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله ح فالمقدم مثله ولقايل ان يقول لا نم بقاء
المتمكن بحاله فان مقداره يتغير ايضا وايضا هو مشترك الالزام فانه لو كان المكان هو
الخلاء كان الخلاء المشغول بها حال كونها كرة والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع صفحة
ملساء على مثلها لا اختلاف في اجزائه رفعا وخفضا ولا مسام فيه اصلا عن مثلها دفعة لخلا
الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف فبناء على
راي الحكيم فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول الجسم في زمان واحد في مكانين
لكن المقدم وهو الرفع المذكور ممكن لانا نعلم بالضرورة امكان وجود سطحين بالصفة المذكورة
بحيث لا يتخللهما ثالث وامكان رفع جزء من الاعلى عن الاسفل دفعة المستلزم لرفع الجزء الثاني
منه اذ لعدم التلين مما جاز لزم وقوع التفكك في السطح لتحرك البعض مع سكون الآخر لا يقال الورقة
المنطبقة على ما تحتها يمتنع بعض جوانبها دون البعض ولا تتفكك لانا نقول نحن نفرض الكلام
فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد واذا ثبت امكان المقدم وهو الرفع امكن التالي
وانما فرضت ملساوين ليحصل الانطباق التام بحيث لا يمكن بقاء الهواء في وسطها اصلا
اذ مع الخشونة لا يحصل ذلك وانما قلنا على راي الحكيم اذ على اصل المتكلم جاز حصول الجسم في الوسط
بخلق الفاعل المختار بدون المرور على الطرف فانا قلت ان لدلوه بالدفعة الآن فلا نم جواز

بالشمعة حال كونها مكعبة اكثر من الخلاء المشغول صح

الصفحتان صح

الوضع



فيه لانه حركة والحركة لا تقع في زمان وان اراد بها الزمان فلا نم ان عند حركة الاعلى عن الاسفل
يبقى الوسط خاليا بل يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط في ذلك وقت الرفع لكنه حركة الزمان صح
وان وقع في زمان فلا خفاء في ان انفصال الاعلى من الاسفل يكون في آن واذا كان ذلك في آن
كان الانفصال من الوسط في ذلك الآن بعينه وفي ذلك الآن اذا كان الطرف متصلا بابتداء
وصول الهواء اليه يكون الوسط لا محالة خاليا ولا نم ان يمتنع امكان رفع الاعلى بدون
الاسفل دفعة على هذا التقدير فان الاسفل يرتفع معه كما يفعله اصحاب الحيل ولو لم
يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم لانه اذا كان العالم كله ملاء فاذا انتقلت
بقة فلا يمكن انتقالها الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم الذي
كان في المنتقل اليه ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف حركة كل منهما عن مكانه على حركة الآخر عن مكانه
ويلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان غير البقة فالكلام فيه كما في الاول
فيلزم من حركة بقة تدافع جملة اجسام العالم وانه باطل بالضرورة وهذا الدليل ايضا
الزامي فان عند المتكلم قد يعدم الله الجسم الذي قدامه ويخلق جسما في مكانه لا بان
يتخلخل ما وراءه و يتكاثف قدامه لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى
وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولما نم ان يمتنع بطلان الدور فانه دور معية فان
انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع معا كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها
وبالجملة فان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس وليس بمحال وان اراد
امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه هنا الفصل الثالث في الكيف الاستقراء

دل على انحصار هذه المقولة في اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة
بالكميات والاستعدادات ومنهم من اراد اثبات الحصر بالترديد بين النفي والاثبات
فقال الكيف مختص بالكم اولا وهذا اما محسوس اولا وهذا اما استعداد نحو الكمال
اولا قلنا لم قلتم هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت لغير ذوات الانفس غايته ما
فالمآل الاستقراء فلنقول عليه اولا اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة اي ثابتة مستمرة كصفرة الذهب سميت انفعاليات
والا اي وان لم تكن راسخة بل كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل فانفعالات
وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانفعال الحس عنها اولا
فانها محسوسة وكل احساس انفعال للحاسة واعترضت الاولية بخروج ما ينفعل عنه الحواس
ثانيا كالاشكال فان الاحساس بها انما يكون بسبب اللون قيل عليه الالوان من الكيفيات
المحسوسة مع انه لا يحدث منه الانفعال في الحس اولا بل بواسطة الضوء واجيب بان
الضوء شرط لوجود الالوان لا للاحساس وفيه نظر لما سيأتي ان جعل الضوء شرط الوجود
اللون ليس بصواب اقول بل الجواب ان المراد بكونها محسوسة اولا انه اذا تعلق
الاحساس بالجسم فانما يتعلق بها اولا والالوان ايضا كذلك ولانها تابعة للمزاج اما
بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة للمزاج العسلي ضرورة
انها حصلت في مادة تكونت عسلا فانفعلت انفعالا احدثت الحلاوة لاجله وكذلك حمرة
الدم تابعة لمزاج الدم او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة
في النار وان لم تكن تابعا لمزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكونها بسيطة لكن من شأن

نوعها ان تحدث بالانفعال المزاجي كحرارة العسل اقول في هذا التمثيل تسامح فانه
لا حرارة في العسل بالفعل واما قولهم العسل حار فمعناه انه اذا صار غذاء للانسان مثلا
حصل بسببه في بدنه حرارة ثم انها لما سميت القسم الثاني انفعالات لانها بسرعة
زوالها وقصر مدتها في معرض التجدد والتغير اشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزا
وهو تشارك القسم الاول في سبب التسمية لكن خالفه في التفرقة فجرى اسم جنسه لما قلنا
وهي اي الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربع كيفيات اول لتكيف
البسائط بها اولا لان تكيف البسائط بها قبل تكيفها بسائر الكيفيات ولذلك
جاز خلو الجسم العنصري عن جميع الكيفيات سوى هذه الاربع اذ قد يوجد جسم
بدون طعم ولون ورائحة ولا يوجد خاليا عن شيء من هذه الاربع اولانها ملموسة اولا
بالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها كالخفة والثقل فان الحرارة والبرودة
تفيدانهما هكذا قيل اقول فيه بحث فان عدم خلو الجسم عنها لا يوجب اوليتها وكذا افادة
الحرارة والبرودة للخفة والثقل لا يوجب كونهما محسوسين بواسطتها وقيل انما سميت
بها لان البسائط تتكيف بها اولا ثم بتبعية البسائط تتكيف بها المركبات ثانيا وهو ليس
بشيء لان الثقل والخفة وغيرهما تتكيف بها البسائط اولا ثم المركبات بتبعيتها والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم
والى المشمومات وهي الروائح التالي في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر

ايضا ما صح

المحسوسات

المحسوسات لكن من جملة المحسوسات التي هي اظهر من غيرها او اظهر المحسوسات الملموسة
لبلادتنا فيما يأتي بعد من ان الالوان اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة الى تعريفها
والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها اي الحرارة اذا
اثرت في جسم مركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة فانها بواسطة التسخين
تصعد الالطف فالالطف كالهواء فانه اقبل للتصعيد لكونه اخف فيلزم
تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة ولا يخفى ان عند تفرق تلك الاجسام المختلفة
ينتقل اجزاء كل واحد منها الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يناسبه في النوع
بمقتضى طبيعته كالاجزاء الهوائية فانها تنضم الى الهواء والمائية الى الماء والارضية
الى الارض لان الجنسية علة الضم ولما كانت الحرارة معدة لهذا الانضمام نسب اليها
فان قلت انا نجد الامر بخلاف ذلك فانها تفرق الماء بالتصعيد وتزيد الحطب وتفرقه
قلت انها لا تفرق الماء بالتصعيد بل اذا الجأ الجزء من الماء هواء فارق ذلك الجزء
الماء الذي ليس من طبيعته ثم انه قد تختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتتصعد مع
ذلك الهواء واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي
فيها فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض منه تفاثر الاجزاء اليابسة الا اذا كان
الالتيام بين البسائط شديدا فيتعدد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال لان يكونا متساويين لزيادة الامتناع وحصول المعتدل الحقيقي
فان الحرارة اذا اثرت فيه لم تقو على التفريق بينهما لما بينهما من التلازم والتجاذب
كما في الذهب فانه اذا اثرت الحرارة فيه حتى اذابته لم تحصل التفريق بين اجزائه

من الماء والماء من الارض اذ كل ما هو الطف اقبل للتصعيد صح

بواسطة ان الجزء اللطيف اذا مال الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فتحدث
حركة دورية وتقييد بقولنا ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا في الغاية كالحجر فنظم
وانما قال لا في الغاية اذ لو كان في الغاية لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق والياقوت
الا بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير وتقييد تصعيدا بالكلية ان فوتت الحرارة وتكون الجزء
اللطيف اكثر من الكثيف كالنفط والنحاس المركب مع النشادر تركيبا شديدا ويسمى
النحاس المزنجر بالنوشادر والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية
لان الحرارة النارية غير ملائمة للحيوة بخلاف الغريزية وكذا الحرارة الفائضة عن الكواكب
مغايرة للحرارة النارية لما نرى ان عين الاعشى لا تتأثر من حرارة النار ونورها
فلا يبصر شيئا وتتأثر من حرارة الشمس ونورها فيبصر واختلاف الاثار يدل على
اختلاف المؤثرات وقيل هي اي الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري المنكسرة سورتها
بالامتزاج فان الجزء الناري اذا امتزج بغيره من الاجزاء افاد المركب الحادث طبخا
وقواما بالاعتدال وهو فعل الحرارة الغريزية في البدن وما ذكرتم انها منافية للحيوة
هي التي لم تنكسر سورتها ولما كان هذا القول ايضا قويا عند المصنف لم يرده بالكلية
بل قال والاشبه لا بالحق وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كان الحركة
مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك
لان حركات الافلاك في غاية السرعة والعناصر بالنسبة اليها في غاية الصغر لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها والحكم كما يعتبر فيه الفاعل يعتبر فيه القابل
ايضا واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا احترازا عن الافلاك

فالتقابل

فالتقابل بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنه كان الاولى ان يقول ورد بان
المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة وليس كذلك فتعين ان تكون البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجودية فيكون
التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة
الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء بهذا التفسير رطبا لانه لا يلتصق بالغير بسهولة
لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه لما العسل وان كان الصق من
الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر على ان الرطوبة ليست عبارة عن شدة الالتصاق
بل عن سهولته والماء اسهل التصاقا من العسل فان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في
العسل وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول الشكل وتركه فيلزمهم ان يكون النار
ارطب لكونه ارق فيلزمهم ان تكون اقبل للتشكل وتركه والجواب منع وكذا في النار البسيط لم تكون النار اقبل للتشكل وتركه
وما عندنا مركب بالهواء وهي لي الرطوبة غير البلة فانه عبارة عن حركات توجد في
اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد كما في
التراب كان سببا لا قبل يلزم من هذا ان لا يكون الماء سببا لا عند الحكماء لانه ليس مركبا من
اجسام متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس عندهم واليبوسة
مقابلها على الرايين فتكون على الاول عبارة عن الجفاف المقتضي لعسر الالتصاق والانفصال
وعلى الثاني عن كيفية توجب عسر التشكل وتركه وهذا المعنى صادق على الصلابة ايضا فكون قبول هم
الاول اولى وعلى التفسيرين تكون بينهما واسطة اذ ما يعسر واحد منهما فيه ويسهل الاخر
فهو لا رطب ولا يابس واما الخفة والثقل فهما قوتان تتحرك عن محلها بواسطتها مدافعة لعسر الالتصاق والانفصال

حاعلة كما في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء او هابطة كما في الحجر المسكن في الهواء قسرا
ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا قيل فيه نظر فان بعض افراد الميل قد يكون
قسريا ولا يسمونه بالميل الطبيعي بل الصواب انهم يسمونه بالميل مطلقا من غير تقييد فان كان
طبيعيا قيدوه به وان كان قسريا قيدوه به اقول الضمير في يسميها عايد الى المدافعة
التي هي مقتضى الخفة والثقل وهو المسمى عندهم بالميل الطبيعي وهو لي الميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فانه لو وجد فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز
آخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي
فيلزم تحصيل الحاصل وانه محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه
واما ما يوجد في الحجر من المدافعة اذا كان على سطح الارض فانما هو لعدم انطباقه
على مركز العالم الذي هو حيزه الطبيعي قيل فيه نظر فانه يجوز ان يكون الميل الطبيعي
موجودا في الحيز الطبيعي ولا يترتب عليه معلوله وهو المدافعة الى جهة ما من الجهات
كما يصرح به بعد هذا من جواز اجتماع الميلين دون جواز اجتماع المدافعتين فقد
جوز حصول الميل مع تخلف المدافعة عنه لا لعارض لا لمانع فيتوجه عليه انه لم لا تقول
لم لا يجوز ان يكون الحصول في المكان الطبيعي مانعا اقول الميل ههنا بمعنى المدافعة
ولا شك في امتناع حصوله للجسم في حيزه الطبيعي واما ما يأتي بعد من جواز حصول الميل
مع عدم المدافعة فهو بمعنى الموجب للمدافعة فلا يرد الاعتراض ثم الميل كما يكون طبيعيا
وهو ما يكون انبعاثه من طبيعة الجسم كما مر ذكره قد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه
من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه

من مانع

من مانع قاسر خارج من الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة سواء
كان احدهما طبيعيا والآخر قسريا او احدهما طبيعيا والآخر نفسانيا كما في الحجر المرمي الى اسفل
فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وقسريا ايضا وهو مدافعتنا اياه والدليل عليه ان الحركة
تكون اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل بدون الدافع والانسان المنحدر فان فيه
ميلا طبيعيا الى اسفل بواسطة غلبة الثقلين على بدنه ونفسانيا ايضا اذ فرض انه
منحدر بارادته وقد يكون احدهما نفسانيا والآخر قسريا كما في الانسان الذي يمشي الى
جهة ويعينه الريح عليه والى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها لان المدافعة الى الشيء
الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين
على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة تختلف في السرعة والبطء حال الحجرين المرميين دفعة واحدة الى
فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من القاسر
في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وليس هناك مانع الا الميل الطبيعي الذي هو في الحجر الاعظم
اقوى فقد اجتمع الميلان ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المعاوقة هو طبيعة الجسم او حجمه
ومقداره لا ميله والصلابة وهي عبارة عن ممانعة الغامز اقول فيه تسامح اذ ليست الصلابة
عبارة عن نفس الممانعة بل هي كيفية توجب الممانعة واللين عدمها عما من شانه ذلك احترازا
عن الفلك فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان تقتضيان هما لي ممانعة
الغامز وعدم ممانعته فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة والخشونة استواء
وضع الاجزاء بان تكون كلها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والمراد بالاجزاء اعم من ان تكون بالفعل او بالقوة ليستقيم على المذهبين ولا استواؤه فيهما

عند المتكلمين والحكماء

من مقولة الوضع والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين
للوضع فهما تكونان من مقولة الكيف ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد الثالث في تحقيق
المبصرات بالذات وهي الالوان والاضواء اما الالوان فالظاهر انها من المحسوسات ماهية اى
حقيقة وهلية اى وجودا فلا تحتاج الى تعريف يكشف عن حقيقتها ولا دليل يدل على
وجودها وقد قيل البياض والسواد ليسا لونين حقيقيين فان البياض يتخيل
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع
شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك لما ذكرتم
من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء فيه قد يكون سبب حدوثهما وتخيلهما وغايته ما في الباب
ان يكون السواد والبياض الحادثان بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك
كونهما غير حقيقيين ولا وجوديين مطلقا والذي يدل على خلاف ذلك ان البياض
يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك كما في بيض المسلوق ولبن العذراء وهو خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم يصفى ثم يطبخ بما طبخ فيه القلي فانها بعد الطبخ والانعقاد يصير ابيض انقل
والكثف ولو كان بمخالطة الهواء لصار اخف ووجه هذا الجواب بعضهم بان ما ذكرتم
قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد لكن لحدوثهما اسباب منها ما ذكرتم
فان ما ذكرتموه يفيد انه عند حصول هذه الاشياء يرى بياض وسواد واما انه غير
حقيقي فمجرد دعوى من غير دليل ولئن سلمنا ان البياض والسواد اللذين سببهما
المخالطة والكثافة ليسا بلونين حقيقيين لكن لا يلزم ان لا يكون شيء من البياض
والسواد حقيقيا وانما يلزم ان لو انحصرت اسبابهما فيما ذكرتم لكنه ممنوع اذ البياض

بدون ذلك يحس به فيما لا يعقل فيه الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق ولبن العذراء و
وانت تعلم ان هذا التوجيه يأباه اللفظ والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض
والباقي يتركب منهما فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كالغمام والدخان
الحمرة فالقتمة ومع غلبة الضوء الصفرة وان خالطها سواد فالخضرة ومع بياض فالزنجارية
ومع قليل حمرة النيلية وقيل الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة
ويحصل البواقي بالتركيب بالمشاهدة والحق ان ذلك يحلف كيفيات في الحس واما ان
كل كيفية فهو من هذا القبيل فشيء لا سبيل الى الجزم به وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان
مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن ابصاره
والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه
لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا للابصار ايضا وهنا لا شرطا للوجود ومالا يرى عند عدمه لانتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط قال بعض المتاخرين الحق ان الضوء شرط لوجود اللون لا للرؤية
لان الالوان تختلف عند شدة الضوء وضعفه واختلافها مشعر بان اللون الحاصل
عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند
شدة الضوء انتفى اللون الاول المغايرة بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني
ولا يجوز ان يقال القدر المشترك بين اللونين باق في الحالين ولا يصح ان يقال
انه انتفى اللون اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فظهر ان وجود كل لون
مشروط بضوء مخصوص وفيه نظر لجواز ان يكون وجود كل لون مشروطا بضوء مخصوص
على معنى ان انتفاء اللون المرئي عند ضعف الضوء ووجود المرئي عند شدته انما هو

القتمة لون فيه غبرة وحمرة

بواسطة انتفاء شرط اللون الاول وتحقق شرط اللون الثاني فرع الالوان قابلة للشدة والضعف فانه قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا تميز معه انما قيد به لانه لو تميزا فيه كانا لونين لا لونا واحدا والكلام فيه واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وتتصل بالجسم المستضيء وتنبسط عليه لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم لامتناع الانتقال على الاعراض فالاضواء اجسام واجيب بمنع الصغرى لي لا نم ان الاضواء متحركة ودليلها الى لا نم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرايناها على الانحدار في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شيء عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط قابل مقابل للمضيء بذاته وعورض دليل ان الاضواء اجسام بانها لو كانت اجساما متحركة لكانت تتحرك بمقتضى طباعها لان حركتها لو لم تكن طبيعية لكانت اما ارادية او قسرية والاول ظاهر البطلان بالضرورة والثاني ايضا باطل اذ التقدير انه لا طبع فلا قسر ولو كانت متحركة بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة فكان ينبغي ان لا تحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة التي تتحرك اليه الضوء وليس كذلك وايضا صله معارضة ثانية لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها لما سياتي ان كل مرئي مانع عن ابصار ما وراءه فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن

الضوء محسوسا وضرورة الحس حاكمة ببطلانه قيل فيه نظر لانا لا نم ان الضوء لو كان جسما محسوسا لكان ساترا لما وراءه فان الزجاج جسم محسوس وليس ساترا لما وراءه بل الحق ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه وهو ضعيف لان الزجاج وان لم يستر ما وراءه لكن بواسطته يضعف الاحساس بما وراءه ولا يكون الاحساس به مع الزجاج وعدمه على السواء بخلاف الضوء فانه كلما ازداد كان الاحساس اتم ولا نم ان الضوء لو كان جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل له اذ القائل بكونه جسما لا يقول بحصوله في القابل بنفذ الجيبية بل يقول انه يحيط به احاطة الهواء به وقيل هو اللون واللون ظهور المطلق ضوء وخفاء المطلق ظلمة والمتوسط بينهما ظل ومنع بانه يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء فيه ولا يحس باللون اما لا لانتفائه لا بعينه بل لانتفاء شرطه او لانتفاء شرط رويته ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل في مقابلة المضيء لذاته كالحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس ويسمى ضياء ان قويت كما في وسط النهار مثلا وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار اي وقت طلوع الشمس وعقيب الغروب فان وجه الارض فيه يصير مستضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بمقابلة الشمس والحاصل من مقابلة القمر المضيء بالغير فان ضوء القمر ليس لذاته بل هو مستفاد من الشمس كما سيجيء ويسمى اي الضوء الثاني نورا قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واعلم ان كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وانه مختص بما يحصل من مقابلة القمر وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشيء ان كان من غيره يسمى نورا اقول ينبغي

ان يسمى ضوءا او ضياء او شعاعا فانه حاصل من مقابلة المضيء لذاته وظلا ان حصل من مقابلة
الهواء المتكيف به لي بالضوء كما قلنا في الضوء الذي على وجه الارض قبل الطلوع وبعد
الغروب وكذا الضوء الذي في البيوت عند طلوع الشمس واما الاجسام به جواب
سوال تقريره ان الهواء الذي على وجه الارض لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس
بضوءه كما يحس بالجدار المضيء اي بضوء الجدار المتكيف وتقرير الجواب ان عدم
الاحساس بضوء الهواء انما هو لضعف لونه بخلاف لون الجدار فانه قوي وقوة
الضوء وضعفه انما تكون بواسطة قوة اللون وضعفه فان اللون اذا كان قويا
يتكيف بضوء قوي واذا كان ضعيفا يتكيف بضوء ضعيف والذي يترقرق
اي يتلالا على الاجسام حتى كاد يستر لونها وكانه شيء يفيض منها يسمى لمعانا فان
كان ذاتيا لذلك الجسم غير مستفاد من غيره يسمى شعاعا كما للشمس وقد تقدم ان الشعاع
ايضا يقال على الضوء الاول الضعيف فهو مقول بالاشتراك اللفظي عليهما والا
فبريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عدم النور عما من شانه
ان يكون منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة على هذا تقابل العدم والملكة
فان قلت الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك قلت الصغرى ممنوعة
فانا كما اذا غمضنا لا نشاهد شيئا البتة فكذلك في الظلمة التي ليست فيها شائبة
الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد ومنع بانه
لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها و
لقائل ان يقول المانع ظلمة محيطة بالمرئي لا بالرائي وفي المثال المذكور هي محيطة

بالرائي

بالرائي لا بالمرئي فلا يرد النقض به قيل توجيه هذا المنع ان يقال التعريف غير جامع لوجود
الظلمة فيما قلتم مع عدم صدق التعريف وحاصل الجواب تخصيص منع الابصار
بما اذا كانت الظلمة محيطة بالمرئي اقول الظلمة محيطة بما هو مستضيء بالنار فينبغي ان
لا يصير مرئيا الرابع في تحقيق المسموعات الحروف كيفيات قيل الحروف اصوات متكيفة
بكيفيات لا نفس الكيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الحدة
والثقل لقائل ان يقول ينتقض هذا التعريف بنفس الحدة والثقل فانهما كيفيتان
عارضتان للصوت بهما تتمايز الاصوات بعضها عن بعض كالجديدة عن الثقيلة
والتعريف الصحيح انها اصوات متكيفة بكيفيات بها يتميز بعضها عن بعض مثله في
الثقل والحدة تميزا في المسموع وقوله في الثقل والحدة متعلق بمثله لا بيتميز اي يتميز بها
بعض الاصوات عن بعض مثله في الثقل ومثله في الحدة وقوله مثله يخرج الحرف الواحد
اذا كرر بحيث يتميز كل مرة عن اخرى في الثقل والحدة عن ان يكون حرفين لان
الصوت اذا كان مثل صوت آخر في الثقل والحدة والحرف واحد لم يكن
الامتياز بينهما اما اذا كان الحرف مختلفا فيتميز احد الصوتين عن الآخر وان
كانا متساويين في الحدة والثقل وقوله تميزا في المسموع يخرج الصوت الملائم والمنافر
لان التميز الحاصل بسبب ملائمة الصوت ومنافرته ليس تميزا في المسموع بل في
المطبوع اذ الحاكم بها العقل والطبع واما الصوت الطويل والقصير فخرج بقوله متكيفة
بكيفيات فان الطول والقصر من الكميات وهي اي الحروف تنقسم الى مصوتة هي
حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء سميت به لانه اذا كانت حركة ما قبلها

من جنسها تمتد الصوت بها بخلاف ما في الحروف والى مضيت ومن عداها ويقال له الصامت
ايضا والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء
اعني الامر الحادث عند قرع الماء باليد فانه تحدث في الماء كيفية تتصادم معها مصادمة
اجزاء الماء صدما بعد صدم وسكونا بعد سكون وعلم من ذلك انه ليس هواء واحد
يحمل كيفية الى الصماخ بل ينتقل تلك الكيفية من الهواء الذي حلها اولا الى مجاوره الصوت صح
حتى يصل الى الهواء المستكن في الصماخ وهذا التموج الموجب للصوت انما يحدث
بقرع عنيف وهو الامساس العنيف او قلع عنيف وهو التفريق العنيف وانما قال
والمشهور ان السبب الاكثري هو التموج لان الدليل عليه هو الدوران وهو لا يفيد
القطع ولئلا يرد عليه ايضا ما قيل ان التموج لو كان سببا للصوت لما تخلف عنه في حركة
اليد وامثالها مع كونها اقوى من تموج الهواء الخارج من الحلق وانما قيد القرع
والقلع بالعنيف لان عند عدمه لا يحصل الصوت كما في قرع القطن وقلعه قرعا وقلعا
لينا والمشهور ان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب
الرياح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة
على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وقيل ان الاحساس لو كان موقوفا على وصول
الهواء لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء في الجدار
وبتقدير نفوذه لا يبقى على شكله الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وايضا
لو كان الاحساس به بوصول الهواء لكان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد
من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع الكلمة الواحدة الاسامع واحد

واجيب عن الاول بان الحائل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف ولو عدمت جميع المسام
عدم السماع بالكلية وشرط السماع بقاؤه على كيفية ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ متكيفا بها
واطلاق الشكل على الكيفية تجوز وعن الثاني بان الحامل كل واحد من الاجزاء ولا نم تلك صح
انه يلزم سماع حرف مرارا لجواز ان يكون مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط
فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بانتفائه اقول والتحقيق فيه ان تكيف الهواء بتلك
الكيفيات على سبيل التجدد فاذا وصل الى الصماخ انعدم والمشهور انه محسوس في الخارج
لا انه موجود في الخارج من شانه ان يحس به وقال قوم لا وجود له في الخارج قبل
ذلك بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة المتموج عند بلوغه الى الصماخ والا لما
علمت جهته كما انه لا يحس بجهة الملموس اقول لا فرق بين الملموس والمسموع فان الكيفية
المسموعة والملموسة موجودتان فيهما قبل الاحساس والسماع واللمس معدومان قبله والصدى
مقصور لا غير صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس بواسطة
مقاومتهما اياه ومنعهما له عن النفوذ بحيث ينصرف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول
الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه
اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما واما الرطوبة واليبوسة فهما كيفيتان
منفعلتان فلا تصيران فاعلين فتفعل الحرارة في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة
وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة والعفص ما يقبض ظاهر اللسان
وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والقابض ما يقبض ظاهر اللسان فقط
والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ

جزو

لم يعلم في الكتاب الثاني من كتاب القانون من غير دليل يوجب غلبة الظن فضلا عن العلم
وكانه استقراء والعجب انه جعل الفاعل للحموضة منها البرودة وفي الكتاب القانون في
بحث الاخلاط الحرارة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه
لا يتحلل منه ما يخالط رطوبة اللسان فيحس به واذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها
احس منه بطعم والتفاهة بالمعنى الاول هي التي عدت من الطعوم وقد يجتمع
طعمان او اكثر كالمرارة والقبض في الحضض وتسمى البشاعة والمرارة والملوحة في
السبخة وتسمى الزعوقة وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان السادس السبيجة خ
في تحقيق المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة كرائحة المسك وماء الورد وامثالها
والتي لا تسمى منتنة كروائح القاذورات ويختلف ذلك بحسب الاشخاص اذ الموافق
لشخص قد يكون مخالفا لغيره وقد يقال رائحة حلوة وحامضة فيطلق على الروائح
ما يطلق على الطعوم باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواعها اسماء خاصة
تكون بازاء كل نوع اسم مخصوص يعبر به بل يعبر عن كل نوع منها بالاضافة الى ما يقارنه
كما يقال رائحة الورد ورائحة المسك وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف
بها الى الخيشوم وقيل سببه وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة تتحلل عن ذي الرائحة
وهي باطل كما سيجيء واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية اي
المختصة بذوات الانفس فهي الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف
عليه الافعال كالقدرة والارادة والاظهر انها غير منحصرة فيما ذكر لانه لم يدع
انحصارها في المذكورات بل ذكر بعضها وترك بعضا ذكره فيما بعد كالالم واللذة

وغيرهما

وغيرهما فما كانت منها راسخة سميت ملكة كغضب الغضبان وما ليس كذلك سميت حالا
كغضب الحليم والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة قد تكون
حالا واذا استحكمت تصير ملكة كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت تصير
ملكة وبيانها اي بيان الكيفيات النفسانية في مباحث الاول في الحيوة وهي قوة
تتبع الاعتدال النوعي وهو الاعتدال الذي يليق بكل من انواع المركب فان لكل نوع
منه مزاجا مغايرا لجميع الامزجة والا لما تغايرت الانواع وهو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه ويكون امزجة افراده لذلك النوع داخلة فيه ولا يمكن وجود فرد منها بدونه و
تفيض منها سائر القوى احترازا عن قوة الحس والحركة وقوة السمع والابصار وغيرها
وليس المراد انه لا يمكن وجود سائر القوى مطلقا بدون الحيوة فان قوة التغذية
والتنمية مثلا توجد في النبات بدون الحيوة بل المراد ان تحقق تلك القوى في الحيوان
يتوقف على تحقق الحيوة وقال قوم ان الحيوة هو قوة الحس وقال اخرون انها قوة
التغذية واستدل الحكيم على مغايرتها لقوتي الحس والتغذية بان عضو المفلوج حي
اذ الحيوة هي الحافظة للاجزاء عن التفرق والبلى وليس بحاس وعضو الذابل حي وليس
بمغتذ والا لم يكن ذابلا اقول لم لا يجوز ان يكون اغتذاؤه اقل مما يتحلل منه فلذلك
يذبل والنبات بعكسه اي انه مغتذ وليس بحي ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم
القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق فيجوز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها
عن الاحساس والتغذي مانع لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل والعضو المفلوج والذابل
لا حس ولا تغذية فيه فلا يكون هناك حس ولا قوة تغذية لانه لو سلم اي لا نم ان القوة

ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة
عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق عليه لفظ القوة عليه لى على ذلك الشيء الذي من شانه
ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل لا عدمه لى لا يلزم عدم ذلك الشيء بعض الشارحين توهم ان
الضمير عايد الى القوة فاعترض عليه بان تسليم ان القوة عبارة عما ذكر عدم اطلاق القوة
على ما لا يكون مؤثرا بالفعل لا زم وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات فلا يلزم
من اقتضاء الثانية الحيوة اقتضاء الاولى لها وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية لى شرطوا
في الحيوة البنية الصالحة لتعلق الحيوة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج
لا يتحقق بدونها وذهب باقي المتكلمين الى عدم اشتراطها بل يجوز ان يخلق الله تعالى
الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى ومنع لى اشتراطها بانها لى الحيوة على تقدير
ان تكون مشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع لى بمجموع الاجزاء واتحدت لى يكون حيوة
واحدة كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال وان تعددت لى يقوم بكل جزء
حيوة على حدة كان كل واحد مشروطا بالاخر لى يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام
الحيوة بالجزء الآخر والا لم تكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا
يلزم الدور وهو محال وفيه نظر لانكم ان اردتم بالمجموع كل واحد واحد منعنا الحصر لجواز
ان تقوم بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نم انها اذا قامت به لزم قيام العرض الواحد
بمحال كثيرة وايضا يجوز ان يكون التوقف توقف معية لا توقف تقدم فان قيام
بكل جزء من اجزاء البدن معلول بعلة واحدة وهو الاعتدال النوعي فلا يلزم تقدم
احدى الحيوتين على الاخرى وايضا ما ذكروا من الدليل يقتضي امتناع قيام الحيوة

بالبنية

بالبنية ام لا والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
فقيل الاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة وقيل كيفية تضاد الحيوة لقوله تع خلق
الموت والعدم لا يخلق ورد بان المعنى بالخلق هو التقدير فان الخلق قد يرد بمعنى التقدير
كقوله تع واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وفسر بالتقدير وفيه بحث فان المعنى الاول هو
راجح الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس المذكورة
وهي اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات
والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب لى دليل اولا والثاني التقليد
والاول اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة الخارجية التي بين الطرفين النقيض بوجه وهو الاعتقاد
ويدخل فيه الجهل المركب وهذا مغاير لاصطلاح القوم فان الاعتقاد مرادف للتصديق
عندهم اولا وهو العلم والثاني ان كان مساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجح
ظن والمرجوح وهم وفي جعل الشك والوهم من اقسام التصديق بحث والتصور هو وجود
صورة المعلوم في العالم المراد بالعالم العقل فيخرج وجود صورة السواد في الاسود العالم
فانه لا يسمى علما وهذا التعريف غير مانع لصدقه على التصديق الا ان يقال المراد بالتصور مطلق
التصور المرادف للعلم وانما لم يذكر بدله العلم لئلا يتوهم انه العلم المعدود في اقسام التصديق
اقول وعلى هذا التقدير ايضا يتوهم خلاف المقصود فانه والذي يدل على وجود هذه الصورة
في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت لانا نحكم عليه باحكام
ثبوتية حالة التميز والمحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس هو لى ذلك الثبوت
في الخارج لانه معدوم في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه معارضة اورد على الامام بانه

وهو على الاول ان كان جازما

يوجب كون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا مع الوجود هو حصول الاشياء في الذهن
عند تصورها اذ لا معنى للحار مثلا الا ما حصل فيه الحرارة والثاني باطل والا يلزم اتصاف
الشي بالاشياء المتقابلة والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المراة فمحتمل و
لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول امثال الحرارة في الذهن لا يوجب كونه حارا وانما
يوجبه حصول ماهيتها وان ارادوا ماهيات الخارجية في تمام الماهية فباطل لانها عرض
ضرورة حلولها في محل يقوم به وهو الذهن قيل فيه نظر اذ الجوهر ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك لا ينافي قيامها بالذهن اقول كونها قايمة بالذهن
لا ينافي وجودها العيني فانها موجودة في الخارج وان كانت قايمة بالذهن الا ان يقيد
قوله اذا وجدت في الاعيان بما لم يكن موجودا في الذهن والمتصور قد يكون جوهرا
والعرض كيف يشارك الجوهر في تمام الماهية والشي قد يتصور نفسه فيلزم ان يكون
هذا معارضة ثانية تدل على ان العلم لا يجوز ان يكون بوجود صورة المعلوم في العالم
وان تكون دليلا آخر على ان الصورة الذهنية لا تجوز ان تكون مشاركة للصورة الخارجية
في تمام الماهية فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين وهو مح لما تقدم في اول الكتاب
لا يغاير العاقل والمعقول والعقل مستدركا واحد في تعقل المجرد نفسه لان العاقل هو الذي
حضر عنده ماهية مجردة قيل فعلى هذا لا يكون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل
ماهية مشخصة في الخارج مكتنفة بعوارض خارجية والمعقول مجردة عنها والتغاير بين
المطلق والمقيد ظاهر اقول انهما متغايران بحسب المفهوم لكنهما يتحدان بحسب الخارج وقيل
ايضا ان الانسان تعقل ذاته المعينة المشخصة المكتنفة بالعوارض الخارجية وذلك

لايمكن

لا يمكن بحصول الماهية المجردة فقط عنده اقول هذا مبني على ان العقل لا يدرك الا الكليات
ولو قال لان المدرك هو الذي حضر عنده ماهية لكان اظهر واسهل وهو اعم من الذي حضر
عنده ما يغايره فانه يجوز ان يحضر عند نفسه واذا جاز ذلك كان العاقل والمعقول
واحدا فيما اذا عقل الشي ذاته لعدم التغاير فلا يلزم اجتماع المثلين لان حضور
الشي عند نفسه مح بالبديهة ضرورة وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده واذا
كان كذلك فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم غير مساوية له
في تمام الماهية وقيل هذا قول اكثر المتكلمين تعلق خاص بين العالم والمعلوم لانا نعلم
ضرورة انا اذا عقلنا امرا حصل بيننا وبينه نسبة مخصوصة لم تكن من قبل فهي العلم وعبر
المصنف عنها بالتعلق الخاص فيتعدد بتعدد المعلومات لان النسبة تتغير بتغير احد
المنتسبين ويشكل هذا التفسير بتعلق الشي بنفسه فان التعقل لا يعقل الا بين شيئين هما
متغايرين ولا تغاير بين الشي ونفسه لا يقال الذات من حيث هي معقولة لان الاضافة
الشي هي التعقل لما توقفت على تغاير الجهتين اللتين هما العاقلية والمعقولية كانتا سابقتين
عليها لكن كون الشي عاقلا ومعقولا متوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقيل القايلون
بالاحوال من اصحاب الاحوال صفة توجب العالمية وهي اي العالمية حالة لا موجودة ولا معدومة
لها تعلق بالمعلوم فهؤلاء قايلون بامور ثلثة العلم والعالمية والتعلق الذي للعالمية
بالمعلومات فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق تلك الصفة بالمعلومات
تغير تلك الصفة لجواز ان يكون بين شي واحد وبين اشياء كثيرة تعلقات كثيرة فرعا
على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارقها الخارجية في انها محسوسة والعقلية

غير الذات من حيث هي عاقلة صح

لبست ممسوحة ومتمانعة لانها اذا حلت في مادة امتنع ان تحل فيها اخرى بخلاف الصور العقلية
فانها متعاونة وممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها بخلاف العقلية اذ يجوز ان تحل في العاقلة
صورة السماء والارض ومندفعة بحدوث ما هو اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف العقلية
الثاني الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية في نفوس جزئية بل لان
المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي
لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين قيل المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل
لا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان خارجيا فالاولى ان لا يكون كليا اولا ان نسبتها الى
كل واحد من افراد ذلك النوع سواء بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركه العقل
محذوفا عنه المشخصات كان الحاصل في العقل تلك الصورة بعينها والعلم اجمالي يتعلق بامور
متعددة باعتبار يشتمل لها هو مبدا تفاصيل تلك الامور كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه
يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بانه قادر عليه ثم ياخذ في تقريره
ليلاحظ تفصيله ففي ذهنه امر بسيط هو مبدا التفاصيل وتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد
منها كمن علم ماهية مركبة منفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض والتفرقة بينه
وبين العلم الاجمالي ضروري وشبه ذلك من يرى شيئا تارة دفعة فانه يرى جميع اجزائه
ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه قال الامام الرازي
يمتنع صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك نعم انه يحصل بعضها تارة دفعة وتارة مرتبة فان اراد ذلك فلا نزاع فيه و
فعلي ثم هو ما اذا تصورت فعلا غير موجود ففعلته وعلم الله تعالى من هذا القبيل وانفعالي

كما اذا

كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته مسئلة هذه ترتيب لمباحث الادراكات قال الحكماء
للنفس اربع مراتب في ادراكها وترقيها في عقلها النظري من النقصان الى الكمال الاولى
استعداد التعقل كما يكون للاطفال عند الولادة فانهم خالون عن ادراك التعقلات لكنهم
مستعدون لها ويسمى العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولا المستعدة لقبول الصور
الثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات ويسمى العقل بالملكة لانه
تحصل لها بواسطة استعمال الحواس ملكة الانتقال الى النظريات التي هي مناط
التكليف اذ عند ذلك يقدر على استعمال الالات والفكر والتمييز بين الخير والشر
والتنبيه لوجود الصانع اخر فيه بحث فانه ليس المراد من تحصيل البديهيات العلم
بجميعها فانها قد تفقد لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصور
ماهية اللون ولذة الجماع وللتصديق كفقد احدهما في القضايا الحسية او الوجدانية
وكفقد تصور الطرفين والنسبة في البديهيات والعلم ببعضها ليس مناطا للتكليف
الثالثة ان تحصل النظريات بحيث تتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد
بسبب كونها مخزونة في خزانتها ويسمى العقل بالفعل لحضور الاشياء ثم بالفعل الرابعة
ان تستحضرها وتلتفت اليها بحيث لا تغيب عنها ويسمى العقل المستفاد لكونه مستفادا
من العقل الفعال وهذه مرتبة الانبياء والاولياء اقول ان اراد باستحضارها
استحضار جميعها فلا تنحصر المراتب في الاربع وان اراد استحضار البعض فهو ليس
مرتبة عالية مخصوصة بالانبياء والاولياء ولا تنحصر المراتب ايضا في الاربع الثالث
في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة يخرج به القوة الطبيعية

كحرارة النار وخفتها وهي ميل يعقب اعتقاد النفع اعلم ان هذا التعريف انما يصح على مذهب
المعتزلة فان الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع لان الهارب من السبع اذا عنّ له
طريقان متساويان فانه يختار احدهما بمجرد الارادة ولا يتوقف على ترجح احدهما الا ترى انه
لا يكون للفعل مرجح بل لا يكون اليه داع ومعلوم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله
طلب مرجح وانه لو لم يوجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع
يرجحه في اعتقاده وكذلك جائع عنده رغيفان والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من
استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما الا لمرجح والجواب منع الضرورة ومعارضته
بالضرورة في الامثلة المذكورة كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه
وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا لي على كلا التفسيرين
لانها تؤثر وفق الارادة وتصدر عنها افعال كالتغذية والتنمية وتوليد المثل والحركة
والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها شاعرة ومدركة وهم الفلاسفة فانهم ذهبوا
الى ان الافلاك تتحرك بالارادة على التفسير الاول دون التفسير الثاني لان ما يصدر
عنها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني من تفسيري القدرة
لانها مبدأ للافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير الاول منهما
لانها ليست بذات ارادة وشعور والقوة العنصرية كالخفة والثقل وغيرهما خارجة
عنهما لي عن تعريفي القدرة لانها ليست بذات ارادة وشعور وما يصدر عنها على نهج
واحد فبين تعريفي القدرة عموم وخصوص من وجه وهي لي القدرة غير المزاج لانه

من جنس

من جنس الحرارة والبرودة لي من الكيفيات المحسوسة فانه كيفية متوسطة بين الحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة فيكون من هذه الكيفيات وتأثيره من جنس
تأثيرهما بان يكون تسخينا او تبريدا من غير اختلاف والارادة والقدرة ليست كذلك
لي ليست من جنسهما فانهما من الكيفيات النفسانية وليس تأثيرهما من جنس تأثيرهما
فان تأثيرهما مختلف ويكون مع ارادة الشعور والقوة مبدأ الفعل مطلقا لي سواء
كان ذلك الفعل مع الشعور او بدونه مختلفا او لا وسواء كان بطريق القدرة او الايجاب
او مبدأ للفعل في شيء آخر او في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا والمراد بها
هي القوة القسيمة للفعل وانما كان هذا الاطلاق مجازا لان القوة بهذا المعنى (اي بالمعنى الذي يكون القوة قسيمة للفعل م)
موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء من مفهومها واطلاق
الكل على الجزء يكون مجازا او لان كون الشيء مبدأ للفعل من لوازمه امكان حصول الفعل
واطلاق اللازم على الملزوم يكون مجازا والخلق ملكة بها تصدر عن النفس افعال
بسهولة من غير سبق روية كمن يكتب شيئا من غير ان يتفكر في حرف والفرق بينه وبين
القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين واذا انضم
اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف (اليها ضم)
الخلق فان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه عسيرا جدا او ممتنعا ولذلك لي كون
نسبة القدرة الى الضدين على السواء وهم الاشاعرة ارادوا بها القوة المستجمعة
لشرائط التأثير ولهذا لي ولاجل انه ارادوا بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
زعموا ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة

(لانه ليست علة تامة للضدين فان العلة التامة [illegible] والا يلزم اجتماع الضدين [illegible] م)

يرادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته
والرضا ترك الاعتراض ينبغي ان يزاد فيه التقوى وسوء مع سكون النفس لان ترك الاعتراض
يجوز ان يكون للخوف وما قيل ان الرضا ايضا يجوز ان يكون للخوف ولذلك
يقال رضي خوفا منه ليس بشيء والعزم جزم الارادة بعد التردد فهو مباين للارادة
ويجوز ان يجعل بمعنى الارادة الجازمة فيكون نوعا من الارادة اذ الارادة قد تكون
بدون تقدم تردد وقد تكون مع تقدمه الرابع اللذة والالم بديهيا التصور لان كل
من له حس يدركهما ويميز بين كل منهما وبين ما عداهما وكل ما يكون بهذه الحيثية فهو
بديهي والقائل ان يقول ان اردتم بادراكهما ادراك ماهيتهما بديهة فهو ممنوع و
ان اردتم ادراك حصولهما فمسلم لكن لا يلزم من ذلك كون حقيقتهما معلومة بالبداهة
وعرفهم اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم والملائم هو كمال الشيء المختصة به كما
كالتكيف بالحلاوة للذائقة والجاه والتغلب للغضبية وقد قلنا من حيث هو ملائم
لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم فيه نجاة من العطب
وقيل حاصل التقييد ان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها
من حيث هي ملائمة فان المريض يدرك ذات الحلو ولا يلتذ به اقول ان المريض
لا يدرك الملائم فان ذات الحلو ليس ملائما له والالم ادراك المنافي من حيث انه
مناف وفيه نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره و
بتقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما واذا كان كذلك فالقول بان اللذة

في نفس

هي نفس الادراك يحتاج الى برهان ولا يحصل العلم بان ما ذكروه حد لها نعم لو ارادوا به ان
اللذة والالم اسم لما ذكروه اصطلاحا فلا مناقشة في ذلك والعجب من المصنف انه بعد الجزم بانهما
بديهيا التصور وبان التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما بديهي قال انا لا نعلم ان اللذة
نفس الادراك او غيره وما قيل في معرض محمد بن زكريا الطبيب الرازي من ان اللذة
من دفع الالم الى الخلاص والعود الى الحالة الاصلية كالاكل فانه دفع الجوع والجماع فانه
دفع لالم دغدغة المني لاوعيته فاللذة عنده عدمية خطاء لانها لو كانت عبارة عما
ذكره لكانت لا تحصل الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يتلذذ الى الوجه الحسن بالنظر
والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق له مع انه لم يخطر شيء من ذلك
بباله قبل حصوله فضلا عن ان يكون متالما بفقدها الخامس في الصحة والمرض لما كانت
الصحة كيفية نفسانية اعم من ان تكون نفسانية راسخة او غير راسخة قال الصحة حالة
او ملكة فلا يرد ما قيل ان او للترديد وهو ينافي التحديد فان الترديد انما هو في الحدود
لا هنا في التحديد بها تصدر الافعال كالادراك والحركة والجذب والهضم وغيرها
عن موضوعها الى البدن سليمة لي على ما ينبغي وانما قدم الحال على الملكة وذكر التقدم
طبعا وانما قال بها تصدر دون ان يقول يصدر عنها كما هو المشهور ليندفع ما قيل انه
يشعر بان مبدا الافعال الصحة لكن يرد عليه انه جعل الصحة علة لكون البدن بحيث يصدر
عنها الافعال والصحة بهذا المعنى انما تتناول الفعل لا الا عند الذي تقابله المرض
فكان الاولى ان يقول يصدر معها واورد على التعريف ان تعريف الصحة بالسلامة
تعريف الشيء بنفسه لترادفهما واجيب بان الصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة

بالنظر

ونعله يطلب لا يحصل السوق في كون ان سحص محصوص [illegible] الملامة السوء [illegible] ذكر من الا [illegible] طبع سليم تكون [illegible] فاذا نظر اليه ولا [illegible] المساق [illegible] السحص [illegible] السوق الذي [illegible] وكذا [illegible] مثل

فعرف غير المحسوس بالمحسوس اقول فيه نظر فان اكثر الافعال غير محسوسة مثل الهضم والدفع وغيره وكذا وعلى تقدير التسليم فسلامتها غير محسوسة بل الحق ان الصحة التي في التعريف هي صحة الافعال وهي غير صحة البدن التي هي المعرف او ان الصحة التي في التعريف هي الصحة اللغوية والمرض خلافه اي عدم حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويحتمل ان يحمل قوله خلافه على انه حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد وعلى التقديرين فلا واسطة بينهما ومن اثبت الواسطة عرف الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باضلاف جميعها فالناقه ومن ببعض اعضائه آفة او يمرض مدة ويصح مدة لا صحيح ولا مريض واما الفرح والحزن والحقد والفكر ذلك كالخوف والخجالة والغضب فغنية عن البيان اي عن التعريف لان كل احد يدرك هذه الامور ويميزها عن غيرها وما هذا شانه لا يحتاج الى التعريف وفيه ما تقدم من كون اللذة والالم بديهيين واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي تعرض الكميات بالذات ثم بواسطتها لغيرها كالاستقامة مثلا فانها تعرض اولا للخط الذي هو الكم المتصل ثم للجسم بواسطة وهي اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان تتركب تلك الكيفيات مع غيرها اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل وهو هيئة احاطة حد او حدود بالمقدار واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية وهي عبارة عن كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كاحد عشر والتركيب وهو عبارة عن كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالتسعة فانها يعدها الثلثة واما ان تكون مركبة عنها اي عن الكيفيات العارضة للكميات وعن غيرها كالخلقة المركبة

عن الشكل

عن الشكل وهو من الكيفيات المختصة بالكميات وعن اللون وهو من الكيفيات المحسوسة ومما عما نوصف الشخص باعتبارهما بالحسن والقبح وما قيل ان اللون ايضا عارض للمقدار اذ الجسم ليس بملون بل الملون سطحه فهو في غاية الضعف لان بعضا من الارضين في معنى قوله واما ان تكون مركبة عنها وعن غيرها انها تكون عارضة لامر كب من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى اقول في التوجيه الاول ايضا بحث وهو ان المركب من الكيفيات بالكميات ومن غيرها كيف يكون من اقسام الكيفيات المختصة بالكميات واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فهي ان كانت استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة اقول يرد عليه انه عدها من الكيفيات المحسوسة الا ان يقال هو مثال اللاقبول ويسمى قوة وان كانت استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والمراضية

الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفيه مباحث الاول في مطلبها اي وجودها في الخارج انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة انها اعراض ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لان حصولها في محالها من الاعراض النسبية والتقدير ان سائر النسب موجودة وح يلزم ان يكون للحصول في المحل حصول آخر والكلام في حصول ذلك كالكلام في الاول ويتسلسل قيل عليه لم لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول لا غيره لا يلزم التسلسل وايضا هو منقوض بالاين وايضا لا نم ان حصول العرض زائد على

المختصة صح

كونه عرضا حتى يحتاج الى محل فيحصل بينه وبين محله نسبة اخرى احتج الحكماء على ان النسب من
الامور الموجودة في الخارج بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق
الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر وان لم يكن هناك فرض ولا اعتبار
فهي اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد يصير
فوقا بعد ما لم يكن والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وانما استدلوا على انها ليست اعداما
بعد بيان كونها من الخارجيات اذ لا يلزم من تحقق الشيء في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم
ذلك لو كان تحققه بالذات لا بالعرض كاعدام الملكات فانها مع كونها عدمات امور محققة
في الخارج بالعرض ولا ذات الجسم ايضا لانه لا يقاس الى الغير لان ذاته ما يعقل
بل الاعراض ليست ذات الجسم
بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهي اذن امور وجودية
زائدة على ذات الجسم وهو المط ونوقض بالفناء والمضي تقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من
الحجة على كون النسب امورا وجودية في الخارج يلزم ان يكون المضي والفناء عرضين
موجودين في الخارج والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في
اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان فالمضي والفناء ليسا من الاعتبارات العقلية
اذ الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام
لانهما حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم
لانهما لو كانا عبارتين عنه لتحققا حيث تحقق لكن ذلك اليوم لما كان موجودا كان حاضرا
ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان التالي
فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما

صفتين

٨

صفتين للامس المعدوم وهو لكن بط التالي في الاين ويسميه المتكلمون كونا وهو عندهم
اما حركة او سكون فقالوا حصول الجسم في آنين متصاعدا في مكان واحد سكون وفي مكانين
حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون فيبطل الحصر وقالت الحكماء الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه اي بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم والا لما حصلت له فيكون حصوله لها كمالا للجسم اذ المعني بالكمال حصول ما يمكن حصوله
للشيء ويفارق هذا الكمال اعني الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقته ليست الا التادي
الى الغير بخلاف سائر الكمالات فيكون ذلك الغير وهو المتادى اليه والمتوسل اليه بتلك الوسيلة
متوجها اليه فلا يكون حاصلا ممكن الوجود وينافي التادي اليه فان التادي الى الممتنع محال
بالضرورة فيكون حصوله اي حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة فعلم
ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شيء منه بالقوة والا لكان ذلك التوجه
وصولا لا توجها فتبين انها كمال لما هو بالقوة اي الجسم المتحرك فانه باعتبار الحركة يكون بالقوة
اذ الحركة ليست حاصلة بالفعل من كل وجه والشيء الذي له صفة بالقوة يقال انه بالقوة
وانما قال من حيث هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا له من حيث هو جسم او حيوان او
غير ذلك بل كمال من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة وايضا احترز به عن الصورة النوعية
اذ يصدق عليها انها كمال اول لما هو بالقوة اي للمتحرك لكن لا من الجهة التي بالقوة فان
الكمال صح
الصورة النوعية اذا حصلت للذي خرج بها من القوة الى الفعل والحركة من حيث هي تقتضي
كون ذي الكمال بالقوة فما حصل التعريف ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث انه متحرك وانما
ترك هذه العبارة لئلا يناقش في اللفظ ويتوهم الدور ولقائل ان يتوقف في انطباق هذا

التعريف

على الحركة المستديرة نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس كالان اول وثان وحاصله
ان حاصل هذا التعريف قريب مما قال قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على
سبيل التدريج كانتقال جسم من مكان الى مكان ومن كيف الى آخر وقولهم بالتدريج احتراز
عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا وانما
عدلوا عنه وذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع في تعريف الزمان وهو
يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور ولقائل ان يقول الدور الواقع في تعريفهم هو السابق
بالزمان فيلزم الدور ايضا مع ان تعريفهم اخفى من الحركة ويمكن الجواب عن اعتراضهم بانا
لا نم ان معرفة التدريج متوقفة على معرفة الزمان اذ حقيقته حصول الشيء قليلا قليلا وهو
امر بديهي يعلمه كل احد وان لم يعرف حقيقة الزمان لا يقال حصول الشيء قليلا قليلا يكون
في الزمان بالضرورة فيكون موقوفا على معرفته لانا نقول وجود التدريج يتوقف على وجود
الزمان ولا يلزم من توقف وجود الشيء على وجود شيء آخر توقف معرفته على معرفته و
ذلك ظاهر وقولهم في الكم المراد من قولهم الحركة تقع في مقولة كذا ان المتحرك ينتقل من نوع تلك
المقولة الى نوع آخر منها كالحركة من الحرارة الى البرودة او من صنف من نوع تلك
المقولة الى صنف آخر منه كالحركة من عرصة الدار الى غيرها فان الكون في الدار
نوع من الاين والكون في عرصتها صنف منه كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار
وانتقاصه من غير ضم ولا فصل كما في الماء الجامد والجلد الذايب وكالنمو والذبول
وهما ازدياد وانتقاص يكونان بها لكن بالضم والفصل وينبغي ان يزاد عليه يكونان
في سائر الاقطار على سبيل التناسب حتى لا يرد الورم والسمن وفي الكيف كاسوداد

العنب

العنب وتسخن الماء وتبرده لكن الحركة في الكيف استحالة وفي الوضع كحركة الفلك في مكانه
فانه تختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجية عنه بالتدريج وتسمى
حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون في الجوهر
لان حصوله دفعة لانه اذا زالت الصورة عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل
صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا لا يقال
الحركة في الكيف ايضا كذلك فانه يزول عنه نوع من الكيف ويحصل نوع آخر دفعة وهكذا
الى ان يحصل النوع الذي هو المتوجه اليه فلا فرق لان التقدير المتحرك من نوع الى آخر يجب ان يكون
باقيا في الحالتين والجسم المنتقل من صورة نوعية الى اخرى ليس بباق بل ينعدم الاول
ويحصل جسم آخر بخلاف الكيف فان الجسم موجود مستمر الوجود عند حصول النوع الاول
وزواله وحصول النوع الآخر اقول هذا اعتراف بفساد الدليل الاول ولا في
سائر المقولات لكن بالذات فانها تابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه فان
وقعت الحركة في معروضاتها بان تكون قابلة للاشتداد والتنقص وقعت فيها ايضا
بالتبعية والا فلا قيل لانها اعراض نسبية لا يعقل قيامها بذواتها بل تكون ابدا
عارضة لغيرها واذا كانت كذلك كانت في وقوع الحركة وعدمها لا محالة تابعة لمعروضاتها
وهو ليس بشيء لان الاين والكم والوضع كذلك مع جواز الحركة فيها فالتفصيل فيها
على ما قيل هو ان متى لا يقع فيه الحركة لان انتقال الجسم من شهر الى شهر ومن سنة الى
سنة انما يقع دفعة لا على سبيل التدريج والا لكان لمتى متى آخر وهو محال وكذا الاضافة
لانها من الامور التي تحصل في آن وفيه نظر اذ ربما لا يسلم الخصم حصول كل اضافة

في آن فإنه ليس ببديهي مع أن فيه ما مرّ بل الحق ان موضوعها ان كان مما يقع فيه الحركة
كالأسخنية العارضة للحرارة فقد يقع فيها الحركة أيضاً وان كان مما لا يقع فيه الحركة
لعدم قبوله الاشتداد والتنقص كالأبوة العارضة للأب فلا وأما المكلف فان فهم
بما ذكره المصنف من قبل بل ان الحركة فيه تابعة لمعروضه وان فسر بنسبة الشيء إلى غيره
نسبة التملك كما قال بعضهم فلا تقع اذ الانتقال من نسبة إلى أخرى يكون دفعياً وأما
ان يفعل وان ينفعل فذهب جماعة منهم الامام إلى انه لا يقع فيهما الحركة لان
انتقال الجسم من التبرد إلى التسخن مثلاً ان كان دفعة فلا حركة وان كان بالتدريج
فان لم يكن التبرد باقياً لم تكن الحركة واقعة في التبرد وان كان باقياً لزم ان يكون
الشيء في حالة واحدة متوجهاً إلى الضدين لان التبرد توجه إلى البرودة والتسخن
إلى السخونة وذهب قوم إلى جواز الحركة فيهما لانا نشاهد ان الشيء قد ينتقل من وقوع صح
السواد إلى غاية التسود وفيه نظر لان الحركة ليست فيهما بل في الهيئة التي تحصل
بعد الفعل والانفعال ولا بد لكل حركة من ستة أمور ما منه الحركة وهو المبدأ
وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو احدى المقولات الاربع وما له الحركة أي المتحرك
لانها عرض لا بد لها من محل وفسره بعضهم بما لأجله الحركة أي الغاية وهكذا في شرح
الملخص فانه ذكر فيه ان المراد بما له الحركة هو الحصول في المكان الذي توجهت الحركة
اليه وفيه نظر فانه يلزم الاخلال بذكر المتحرك مع ان ما اليه الحركة يتضمن ذكر الغاية
وما به الحركة وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذي يقع فيه الحركة وتشخص الحركة
انما يتحقق بوحدة موضوعها لانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص لاستحالة

قيام

٨٢
قيام الواحد بالشخص بمحلين مختلفين وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك إلى جهتين في زمانين
هذا تعليل لاعتبار وحدة الزمان وقد ينتقل في آن واحد هذا التعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة
كان يجب ان يقال في زمان واحد لان الحركة لا يقع في الآن وكالانتقال والنمو حركة اللهم الا ان يحمل
ذلك على تسامح ومبالغة منه أو على خطاء من الناسخ ومع اتحاد كل من الموضوع والزمان
وما فيه اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة في تشخص الحركة بوحدة الحركة وتعدده أي لا يلزم
من وحدة المحرك تشخص الحركة ولا من تعدده تعددها لان المحرك الواحد قد يفعل حركات
مختلفة والحركة الواحدة قد تصدر عن المحركين كما اذا حرك محرك جسماً وقبل انقطاع الحركة حركه
محرك آخر فالحركة واحدة والمحرك متعدد فيه نظر لان المحرك الثاني لا بد من ان يكون
له اثر وأثره لا يجوز ان يكون الحركة التي وجدت لامتناع اسناد الأثر الواحد إلى
مؤثرين تامين بل يجب ان يكون حركة أخرى مغايرة للأولى فيحصل تغاير الحركتين لا تشخص
الحركة وأجيب بانه لا ابدية بالحركة الواحدة الا الحركة المتصلة من المبدأ إلى المنتهى
وههنا كذلك لان الغرض ان اثر الأول متصل باثر الثاني فان قلت الموجب لتلك الحركة
اذا كان أمرين لزم استناد الأثر الواحد إلى مؤثرين تامين قلت انما يلزم ذلك لو لم
يكن احدهما موجباً لاحد جزئيه والآخر للآخر المتصل به وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه
كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو
المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وكذا الهبوط والصعود
ومن العجائب ما ذكر بعض الشارحين قوله وتنوعها بتكثر افرادها بالعدد مع اتحادها بالماهية
وما فيه أي وقد يكون تنوع الحركة بتنوع ما هي فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كاخذ الجسم الابيض

من البياض الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى
الخضرة ثم الى السواد فما فيه منها مختلف بالنوع وكذلك الحركة هذا اذا اختلفت في شيء من الثلثة
الا كون هذا اما اذا اتحدت فيها كانت واحدة بالنوع وان اختلفت في الثلثة الباقية كحركة الجسمين
من مبدا معين الى منتهى معين فانهما يكونان واحدة بالنوع ولا عبرة في تنوع الحركة بتنوع المحرك
والموضوع والزمان ان قدر تنوعه بان يقدر ان اجزائه مختلفة بالحقيقة لجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد اي لا يلزم من اختلاف المحركات في الماهية اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك
المختلفات في اثر واحد كاشتراك النار والاشعة والحركة في الحرارة فجاز ان يشترك المحركات
المختلفة في حركة واحدة بالنوع او عارض اي لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع
لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض واحد كاشتراك القطن
والثلج المختلفين بالماهية في كونهما موضوعين للبياض او معروض واحد اي لا يلزم من
اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع لان الازمنة غير مختلفة بالماهية واستحال ان
يكون تعددها موجبا للاختلاف ما تقع فيها بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة متنوعة مختلفة
بالماهية الا انها من عوارض الحركة لكونها مقدارا لها وجاز اشتراك العوارض المختلفة
في معروض واحد كاشتراك السواد والبياض في كون الجسم معروضا لهما واختلافها بالجنس
اي اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير لجنس آخر انما يكون
باعتبار ما هي فيه كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو
الذي هو حركة في الكم فان كل واحدة من هذه الحركات مغايرة للاخرى بالجنس بناء على
ان كلا منها داخل تحت جنس مغاير للآخر وتضادها اي ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق

من جواز

من جواز اشتراك الامور المختلفة في اثر واحد ومن ان الزمان لا اختلاف في اجزائه بالماهية
ولو قدر فيها اختلاف فهو عارض للحركة ويجوز ان يكون لامور مختلفة معروض واحد والقائل
ان يقول الامور المختلفة لا يلزم ان يكون متضادة والكلام فيها وليس تضادها اي التضاد فيهم
لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل التضاد ما منه وما اليه وهما بالذات كالتسود والتبيض
او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدا هذا ومنتهاهما هما المركز والمحيط نقطتان متماثلتان
بحسب الذات عرض لهما تضاد من حيث ان احديهما صارت مبدا والاخرى منتهى ولقائل ان
يقول ان المركز والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لكون كل منهما مبدا ومنتهى لا يقال
مبدائية احديهما تضاد مبدائية الاخرى اذ احديهما مبدا الهبوط والاخرى مبدا الصعود
وهما متضادان لانا نقول لو علل تضاد مبدائيتهما بتضاد الحركتين لدار ولكان الصواب ان
يجعل العارض كون المركز غاية البعد عن الفلك وكون المحيط غاية القرب منه فانهما
يكونان متضادين بحسب العوارض وانقسامها يعني ان الحركة ليست كما بالذات فلا تنقسم
بالذات بل انقسامها بانقسام الزمان فان الحركة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة في كله
وانقسام المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وهذا الانقسام يختص
بالحركة المكانية وانقسام المتحرك لانه اذا انقسم المتحرك وهو محل لها وانقسام المحل يوجب انقسام
الحال فينقسم هي بانقسامه وهذا الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن
له جزء بالفعل فظ وان كان فالحركة تعرض للجسم اولا وبواسطة تعرض للاجزاء ولا بد لها من قوة
توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها فذا عرض
عليه بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع انه لا يلزم من بقائها بقاء الحركة واصابها الطبيعة



بحركة لذاتها بل بشرط زوال حالة ملائمة لها كالخروج من الحيز الطبيعي ثم اعترض عليه بعض الناظرين
بانكم اذا اصررتم بهذا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم البسيط للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فلا يلزم بقاء
الحركة ببقاء ذات الجسم وهو ضعيف لان الملائمة وعدمها مطبوعان لا ينسبان الى ذات
الجسم الا باعتبار الطبع ولا يكون شيء بالنسبة الى ذات الجسم من حيث هي ملائما وغير ملائم
فثبت انه لا بد للحركة من قوة حاصلة في المتحرك وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي
سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية ٥٥
فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة
والهابطة او التي على وتيرة واحدة وكل منها الى من هذه الثلثة سريعة وهي التي تقطع ٥٥
مسافة مساوية في زمان اقل ويلزمها ان تقطع الاكثر في المساوي وبطيئة وهي التي بالعكس
فتقطع المسافة في الاكثر او الاقل في المساوي والبطؤ ليس لتخلل السكنات بين حركات
البطيء حتى ان تخلخلت عنها حركاته كان سريعا جدا كحركة الفلك الاعظم والا لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة
الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا نحس
بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات وايضا الوجادي لو كان البطؤ لتخلل السكنات
لكان انتقاص ظل الخشبة بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين
حركات الظل في زمان ترتفع الشمس جزء ويسكن الظل ولو جاز ذلك لجاز في الجزء الثاني والثالث
لاشتراك الاجزاء في الطبيعة ولزم منها حينئذ تمام الارتفاع ويكون الظل بحاله وهو مع
بالبديهة ويمكن المضايقة في ذلك فانه جاز عندنا والعادة هي القاضية بعدمها من غير

استحالة

استحالة عندنا وهي تستند الى الفاعل المختار بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق
وفي القسرية ممانعة الطبيعة ويجوز ان يكون السبب فيها ضعف قوة القاسر وممانعة المخروق
وفي الارادية ممانعتها الى ممانعة كل من المخروق والطبيعة وما يجوز ان يكون السبب فيها
اختلاف الدواعي ايضا والمشهور بين الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين
سكون كان الاولى ان يقول بين كل حركتين مختلفتين اذ النزاع ليس فيهما فقط بل في حركتين
مختلفتين لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب
وجود العلة عند وجود المعلول وذلك الوصول في آن اذ لو كان الوصول الى الحد في زمان
والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم وصل اليه ام لا فان كان الاول
فذلك البعض هو زمان الوصول لا كله وان كان الثاني فزمان الوصول هو الباقي لا كله
واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل الذي هو علته كذلك والحركة عن هذا الحد لا بد
وان يكون لميل آخر لامتناع اقتضاء الميل الواحد حركتين مختلفتين وحدوثه في آن آخر
لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات
المستلزمة للجزء الذي لا يتجزى فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا عنه وهذا لفظ ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين فانه انما يلزم امتناع اجتماعهما ان
لو كانا عبارة عن نفس المدافعتين لا عن الموجب للدافعة كما تقدم فالنزاع يرجع فيه
الى اللفظ وللعقلاء ان يبدل لفظ الميل بالمدافعة ومنع تتالي امتناع تتالي الآنات والجزء
الذي لا يتجزى كما يجيء تقريره الثالث في الاضافة يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على
نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي الذي هو المقولة وعلى معروضها وعليهما جميعا

يعني ان كل واحد منهما ملازمة للاخرى في الوجود

وهو المضاف المشهوري ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا
كانت احدى الاضافتين موجودة في الذهن او في الخارج بالفعل او بالقوة فلا بد ان تكون
الاخرى كذلك واذا اعدمت احديهما عدمت الاخرى واورد العلة والمعلول فانهما مضافان
مع تقدم العلة في الوجود على المعلول واجيب عنه بان المتقدم المضاف بالمعنى الثاني من
المعاني الثلثة وهو غير ما نحن فيه ووجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد من المضافين
الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كما يقال اب الابن وابن الاب وانما قلنا من حيث
هو مضاف اليه فانه لو اضيف احدهما الى الآخر لا من حيث هو مضاف اليه لم ينعكس
كما اذا اضيف الاب الى الابن من حيث هو انسان وقيل الاب اب انسان لا يلزم الانعكاس
ولا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق وانها
اذا كانت مطلقة اي غير مقيدة او محصلة اي متعينة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك
كالجزء والكل مثلا فان الجزء اذا كان مطلقا كان الكل ايضا كذلك وبالعكس وكذا اذا كان
معينا كان الكل ايضا معينا اما لو حصل موضوع موضوع احديهما لم يلزم ان يحصل موضوع
الاخرى فيحصل الراس حين يصير هذا الراس لا يوجب تعين من له الراس والعلم
بشخص هو موضوع الابوة لا يستلزم العلم بولد له هو موضوع للبنوة ثم منها ما يتوافق
في الطرفين كالتماثل والتساوي اذ التماثل الحاصل في هذا المتماثل كالتماثل الحاصل في المتماثل
الآخر وكذا التساوي او يختلف اختلافا محدودا كالكون نصفا وضعفا فانه اذا كان
شيء ضعفا لشيء كان الآخر نصفه فالحاصل في احد الطرفين النصفية وفي الاخرى الضعفية
وهما مختلفان لكن هذا الاختلاف محدود معين او غير محدود كالكون زايدا او ناقصا

فان الزيادة

لان الحاصل في احد الطرفين هو الزايد وفي الطرف الاخر هو الناقص مثلا
الاضلاع ليس له حد معين
اي الزيادة على الشيء [illegible]
الى حد وكذا النقصان عنه

فان الزيادة والنقصان ليسا منضبطين محدودين والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية
في الجانبين كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق لما فيه من هيئة ادراكية هي تصور
صورة المحبوب على الوجه الاكمل وهي مبدا لصيرورته عاشقا واتصاف المعشوق به لما فيه
من هيئة مدركة بها صار معشوقا للعاشق او في احدهما كالعالم والمعلوم فان اتصاف العالم
لما فيه من صفة حقيقية بها صار عالما ولا كذلك المعلوم والا يلزم ان يكون فيه صفة حقيقية
لانه قد يكون معلوما وقد لا يحتاج كاليمين والشمال فانه ليس فيهما صفة حقيقية اتصفا
لاجلها باليمين والشمال اذ هما من الجهات التي تتغير بتغير الاوضاع فيصير اليمين شمالا
وبالعكس وهي تعرض ساير المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر و
الاين كالاعلى والمتى كالاقدم والوضع كالاشد انتصابا والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا وتعرض المراتب ايضا كالاولى وللاضافات تخصيصها
ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان معروضها امرا متشخصا كانت الاضافة
ايضا متشخصة كابوة زيد وبنوة عمرو وان كان نوعا كانت هي ايضا كذلك ككلية الانسان
وان كان جنسا كانت هي ايضا كذلك ككلية الحيوان ولما كان بين معروضي الاضافتين
تضاد كان بين الاضافتين ايضا تضاد كالاحرية والابردية العارضتين للحرارة والبرودة
فرع لما كان التقدم نوعا من الاضافة وكان تحققه مبنيا على تحققها جعل البحث عنه متفرعا
عليها التقدم على الشيء اما يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع
القبل فيها البعد كتقدم الاب على الابن او بالذات والطبع وهو ان يمتنع وجود المتاخر
بدون المتقدم دون العكس كتقدم الجزء على الكل او بالعلية وهو ان يكون المتقدم موجبا

للمتأخر كتقدم الشمس على ضوئها اعلم ان المشهور ان التقدم بالذات والعلية واحد وقد جعلها قسمين

وبالمكان اعلم انه لو ذكر بدل التقدم بالمكان التقدم بالرتبة لكان اولى ليشمل تقدم الجنس على

النوع وتقدم النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب من مبدا معين

بالفرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدأ من المحراب وقد يكون طبيعيا

كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدأ من الجنس او بالعكس اذا ابتدأ من النوع فان قلت تقدم

الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدمه بالرتبة وبالشرف

كتقدم العالم على الجاهل فاقسام التقدم عند الحكماء هي المذكورة والحصر عندهم استقرائي وقد اثبت

بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شيء من

الاقسام الخمسة وذكر انه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات

والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها

اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع اجزاء الزمان ان يكون مقدما

على بعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم

بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما فان التقدم بالزمان يقتضي

ان يكون المتقدم قبلا للمتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها

بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على

المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم هذا مع انه قد مر ان التقدم الزماني بالذات

انما هو في اجزاء الزمان بعضها مع بعض وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض

بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ

من طرف المستقبل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث يعتنى به لما فرغنا عن بحث الاضافة

لا نشرع في بقية المقولات من الوضع والجدة والفعل والانفعال اذ ليس فيها مزيد بحث فلنختم

الكلام في الاعراض ونخوض في بحث الجواهر ان شاء الله تعالى **الباب الثالث في الجواهر**

قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى لقائل ان يقول الجسم محل للاعراض والنفس للصور

الجوهرية مع ان شيئا منهما ليس بهيولى ولو قال اما ان يكون محلا لجوهر آخر لا يرد عليه هذا

الاعتراض او حالا وهو الصورة والمراد من الحلول اختصاص شيء بشيء آخر بحيث يكون الاشارة

الى احدهما عين الاشارة الى الآخر او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق

بالجسم انما قال بالجسم ولم يقل بالبدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن

لا يطلق على الاجسام السماوية اصطلاحا تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اعلم ان

هذا التقسيم انما يتم بعد ما تبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وان غير الجسم لا يتركب من

جزئين احدهما حال في الآخر ولم يثبت شيء منهما وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل

متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر في فصلين

لان الجوهر المبحوث عنه اما ان يكون هو الجسم واجزائه او المفارق **الفصل الاول**

في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين انه هو الجوهر

القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة انما قال القابل لان الجسم وان كان يخلو

عن هذه الابعاد كالكرة لكن لا يخرج عن قبولها لان عن امكان فرض هذه الابعاد فيه قيل

انما قيد الزوايا بالقائمة احترازا عن السطح اذ يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا

لكن لا يمكن ان يكون تلك قائمة لعدم العمق فيه وهو ليس بشيء اذ السطح خرج عنه بذكر الجوهر

فالصواب ان يقال انا قيد بها ليكون ما يتقيد به الجوهر خاصة للجسم لا ما يشاركه فيه السطح ايضا لان الجسم التعليمي يشاركه فيه لانا نقول الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قايمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له لا يقال هذا التعريف غير مانع لصدقه على الهيولى لانا نقول الهيولى تقبل الجسمية والجسمية الابعاد واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد لا يكون فصلا لان القابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لامتناع تقوم الجوهر بغير الجوهر وان اراد بالجزء الجزء الخارجي فهو مسلم لكن لا يناسب كونه فصلا فان الفصل من الاجزاء الذهنية وان اراد الجزء الذهني فهو ممنوع وان كان جوهرا دخل الجنس فيه اذ الفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا اخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا لانه ان كان جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل ولقايل ان يقول ان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب دليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر فان من يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية الا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنس النوع عرضا عاما لفصله وقالت المعتزلة في

تعر

تعريفه انه الطويل العريض العميق واعترض عليه من وجهين الاول انه غير مانع لدخول الجسم التعليمي فيه الثاني ان الطويل والعريض والعميق هي ما وجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه الامتدادات اذا اخذت بالفعل لا يجوز ان تكون مقومة للجسم ولا خاصة لازمة له لانها قد تتغير وتتفارق مع بقاء الجسم كما في الشمعة عند تبدل الاشكال وهما ضعيفان اما الاول فلانهم لا يثبتون الجسم التعليمي بل كل ما يقبل القسمة في الجهات عندهم جسم طبيعي واما الثاني فلان المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه وان سلمنا فالامتدادات الثلثة حاصلة فيه ابدا على البدل وبقاء كل منها بعينه غير لازم.

وقال بعض اصحابنا في تعريفه انه مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك بل مما ذكروا من الحدود فان كل احد يعرف الجسم ويحكم بانه ذو حجم متحيز مع انه لا يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والامتدادات الثلاثة والجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يدركها الا من له مزيد فضل وفطانة وفيه نظر اذ ظهور حقيقة الجسم بالكنه قبل تصور هذه الامور غير مسلم الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى الاجسام البسيطة الطباع وهي التي لا تكون مركبة من الاجزاء المختلفة الطبايع كالعناصر والافلاك وانما قيد بذلك لان النزاع انما وقع فيها واما المركبات فهي مركبة بالاتفاق من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان المركب من العناصر مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغرها ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في الواقع وقبل فعلا وهو مذهب ديمقراطيس من قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار متناهية لا تنقسم فعلا بل وهما

او فرضا وقيل هذا مذهب النظام من متكلمي المعتزلة من اجزاء صغار غير متناهية لا ينقسم اصلا
ومذهب الحكماء الى انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة
لانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني حجة المتكلم ان الجسم قابل للقسمة بالحس وكل
ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه لوجوب انقسام
الحال بانقسام المحل لكن انقسام الوحدة مح قيل عليه لا نم ان الوحدة امر وجودي لتتقوم
بمحل ولا نم ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال وانما يلزم ان لو كان الحلول حلول السرياني
وهو ممنوع وايضا لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند الانقسام للمحل اذ الوحدة والانقسام عروض م
عرضان متعاقبان على الهيولى او على الجسم على اختلاف الرايين وايضا دليل ثان للكبرى
وكل منقسم اي قابل القسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع
الى غير ذلك فان مقطع النصف لا يمكن ان يتصف بانه مقطع الثلث وبالعكس فلكل خاصة
لا تحصل للمقطع الآخر وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع
كون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون اي كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد
تلك الخواص العارضة لها اي لتلك المقاطع فلا يكون واحدا في نفسه وللقائل ان يقول ان
ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض
لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل وايضا هذا دليل ثالث على الكبرى هوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المط لانه لا يكون قبل التقسيم واحدا
في نفسه والا اي وان لم تكن هوية القسمين الحاصلين بعد التقسيم حاصلة قبله بل حدثت
بعد التقسيم كان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى هذا الشق

بوهي

يعرض بواسطته اي بواسطة سطح الجسم اعدام الجزء الاول وايجاد جزء آخر وفساده لا يخفى قيل عليه
هذا مجرد استبعاد وهو لا يكفي في مثل هذه المسائل فان ادعى الضرورة في ذلك منعناها فثبت
ان كل جسم ليس بواحد في نفسه فبطل مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء
وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات اجزاء اخرى لما ثبت ان كل قابل للقسمة فهو ليس
بواحد في نفسه بل هو ذو اجزاء فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو مح لان كل عدد
متناهيا كان او غيره فالواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من
الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها ووضعناها بحيث يكون في كل جهة
حجم كما اذا وضعنا اربعة فوق اربعة وانما فرض ثمانية اجزاء لان في حصول الجسم
دونها خلافا بين المتكلمين يحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في
الجهات الثلث وللقائل ان يقول ان اردتم بالواحد الذي قلتم انه موجود في كل من تلك
الاجزاء ما لا ينقسم اصلا فلا نم انه موجود فيها اذ الجسم على تقدير تركبه مما لا يتناهى لا يوجد
فيه جزء ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اردتم ما يطلق عليه الواحد بوجه وان امكن اعتبار
الكثرة فيه فلا نم ان المركب من ثمانية اجزاء لا يكون له اجزاء غير متناهية وايضا اعترض
عليه بانا لا نم حصول الجسم من الاجزاء الثمانية فان الجسم عندنا انما يحصل من اجزاء غير متناهية
واجيب عنه بان الجزئين اذا اجتمعا فلا بد اما ان يكون حجمهما زايدا على حجم الواحد او لا والثاني
بط اذ الجزءان المتماسان يكون حيز احدهما غير حيز الآخر فيكون حيز مجموعهما زايدا على حيز
الواحد فيكون الحجم ازيد متعين الاول ويتم ما قلنا لا يقال هذا انما يتم اذا لم يقل بتداخل
الاجزاء ما دامت متناهية فاذا صارت غير متناهية صارت بحيث يحصل منها حجم لانا نقول

هذا مكابرة ظاهرة يتنفر عنها العقل وثانيها تكون نسبة حجمه الى نسبة حجم ذلك الجسم المتناهي الاجزاء
الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقادير المركبة من اجزاء غير متناهية نسبة متناه القدر
الى متناه القدر بالضرورة لكن ازدياد الحجم بازدياد التاليف والنظم والا لم يكن التاليف
والنظم مفيدا للمقدار اصلا واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف كان نسبة
مقدار هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى جسم آخر كنسبة آحاده الى آحاده ضرورة فلو كان
جسم متناه القدر قيد به تنبيها على ان الجسم لابد وان يكون متناهيا وان كانت اجزاؤه غير متناهية
من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية لآحاد الجسم المتناهي الاجزاء الى
الآحاد الغير المتناهية لآحاد الجسم الغير المتناهي الاجزاء كنسبة متناه الى متناه لما علم
من ان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة المقدار الى المقدار
نسبة متناه الى متناه كما تقدم فنسبة الآحاد الى الآحاد كذلك هذا خلف وثالثها انه لو تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل
جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع
نصف نصفها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيكون قطعه في زمان غير متناه وانه ممتنع قطعها
اذ انقضاء غير المتناهي محال واذا ثبت انه لا يجوز تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
ثبت انه مركب من اجزاء متناهية لا تنقسم قطعا منه بطلان مذهب النظام وللقائل ان يقول
لا نم ان القطع انما يحصل في زمان غير متناه بل في زمان متناه مؤلف مما لا يتناهى اذ الزمان
مطابق للمسافة والحركة وانقضاء مثل هذا الزمان غير ممتنع لان كل زمان مؤلف مما لا يتناهى
لانا نقول لو كان الزمان مركبا من اجزاء غير متناهية امتنع انقضاؤه لان انقضاء الكل

يتوقف

يتوقف على انقضاء النصف وانقضاء النصف يتوقف على انقضاء نصف النصف وهلم جرا
وايضا هذه حجة ثانية لمذهب المتكلمين النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة
فلو كان محلها جوهرا كما هو عندنا حصل المط وهو وجود جوهر ذي وضع لا يقبل القسمة ولو
كان عرضا لم ينقسم محلها والا انقسمت بانقسامه ايضا اذ انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه قيل عليه لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع فانها عند اكثر الحكماء من الامور
الاعتبارية الموهومة التي لا تحقق لها خارجا وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام المحل وانما
يلزم ان لو كان الحلول حلول السريان لكنه ممنوع وايضا هذه حجة ثالثة للمتكلم فالحركة الحاضرة
غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا ضرورة ان اجزاء الحركة لا تجتمع معا في الوجود
فلا تنقسم ما هي فيه والا يلزم من انقسامه انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال الحركة ليست الا الماضي و
والمستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وكلاهما معدومان فلا يلزم ما ذكرتم
لانه يوجب ان لا يوجد الحركة اصلا لانها على ما ذكرتم اما الماضي او المستقبل وكلاهما
معدومان في الحال فان قلت انما يلزم ان لا يوجد حركة اصلا على تقدير عدم الحال لو كان الماضي
والمستقبل معدومين مطلقا وليس كذلك لان عدمهما انما هو في الحال ولا يلزم من العدم
في الحال العدم مطلقا قلت فعلى هذا يلزم وجود الحال لان الماضي اذا لم يكن موجودا في الحال
فان لم يكن له وجود اصلا كان معدوما مطلقا وان كان له وجود فحين وجوده لا يقال له ماض
وظاهر انه ليس بمستقبل فيكون حالا وكذا الكلام في المستقبل احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
بوجوه الاول ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء منه اذا اشرقت الشمس

عليه عبد المظلم وذلك يوجب القسمة لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذاته
فلا يلزم الانقسام لانهما اي الوجهين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام
ذاته وجوهرا لفرد والا لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام الوصفين المتضادين
بمحل واحد وهو مح وهذا انما يتم لو قيل انهما عرضان موجودان في الخارج
وهو ممنوع الثاني انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفعية فوق احد طرفيه جزء
وتحت الاخر جزء وتحركا اي تحرك كل منهما الى صاحبه على تساو تحاذيا بالاحالة
على ملتقى جزئين فيلزم الانقسام اي انقسام كل واحد من الجزئين الاربعة قبل
عليه لانم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا كل متحيز مطلقا مع انه
لا حاجة الى هذه الفروض بل يكفي ان يوضع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كلما قطع
السريع بحركته جزءا قطع البطيء اقل منه واذا قطع اقل منه اي من جزء انقسم الجزء
والا اي وان لم يقطع البطيء بحركته اقل من جزء لزم ان يساويه اي يساوي البطيء
السريع في جزء ويقف في آخر فيلزم ان يكون البطء لاجل تخلل السكنات وقد بان
فساده ولقائل ان يقول لانم امكان وقوع الحركة في جزء واحد اذ الحركة تستدعي
امتدادا والجزء لا امتداد له الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه في بعض
الاوقات كان مثله اي مثل ذلك الجسم الذي يكون ظله مثليه من الظل ظلا نصفيه
فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو المط وقد برهن
اقليدس يمكن ان يجعل هذا جواب سوال مقدر تقرير السوال لانم امكان
تنصيف الظل حتى يكون هناك ظل هو مثل ذلك الجسم فيلزم من وجود الظل بالفعل

وجود ذي الظل بالفعل وتقرير الجواب ان اقليدس برهن في الشكل العاشر
من المقالة الاولى على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي ذلك اي امكان تنصيف
الظل ويمكن ان يجعل دليلا برأسه وان جعله البعض من تتمة الدليل الرابع ثم
وتقريره ان يقال ان كل خط يمكن تنصيفه فالخط المؤلف من اجزاء وتر يمكن
تنصيفه وهو يقتضي ذلك اي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر واعلم
ان برهان اقليدس يتوقف على انتفاء الجزء فاثباته به يكون دورا الخامس اذا
فرض خطا من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين بمقدار جزء
والجزء الى اليسار فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني فهو مح لان الجزء انتقل الى
حيز الجزء الاول فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني وقد فرض منتقلا هذا خلف وان
انتقل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزءين حين قطع ما تحته وهو الجزء الاول من الخط
جزءا واحدا فينقسم الزمان لانه يكون زمان قطعه جزءا نصف الزمان الذي قطع
ما تحته جزءا والحركة لانه مقدارها والمسافة لتطابقها اقول ما قطع الجزء الفوقاني
الا جزءا واحدا واما محاذاته الثالث فبناء على انتقال الخط وما قيل انا لانم انه على تقدير
انتقال الفوقاني الى ما فوق الجزء الثاني وانتقال الثاني الى حيز الاول يلزم
عدم انتقال الفوقاني مطلقا بل يلزم ذلك لو لم ينتقل الاول من حيزه وهو ممنوع
ليس بشيء اذ على تقدير انتقال الاول وكون الثاني في حيز الاول اذا كان
الفوقاني فوق الثاني يكون كانه فوق الاول قبل الانتقال اي في حيزه الاول
بالضرورة السادس الجزء مشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متحيز متناه وكل

متناه مشكل وكل مشكل اما كرة او غيرها اي مضلع لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لا تسع اجزاء مثلها اذ ذلك شان الكرات المتضامة فيلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل في تلك الفرج اقل مما لا يدخل واعلم ان هذا الدليل مبني على نفي الخلاء والا لكان لقايل ان يقول تلك الفرج خالية ليست مشغولة بشيء وان كان غيرها كالمثلث والمربع كان فيه زوايا ضرورة انا لا نجد غير الكرة من الاشكال فهو كذلك وبالضرورة يكون كل زاوية اقل من الجزء فينقسم الجزء ولقايل ان يقول ان ذلك انما يلزم في متحيز له امتداد في نفسه كالجسم فان الاجسام اذا انضم بعضها الى بعض يحصل بين كل ثلث اكر منها فرجة على شكل المثلث كل زاوية عند نقطة المماسة اما في الاجزاء فلا اذ يمتنع ان يحصل من كل جزء امتداد ليصير ضلع المثلث وح لا يتحقق المثلث ولا الفرجة وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى السابع اذا دارت الرحى فمنها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا من المسافة فالصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فتساوى الصغير والعظيم في السرعة والبطؤ وهو محال بالضرورة او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فتنفكك الرحى وهو باطل وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث فان الشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء لما تقدم وح يلزم الانقسام وفيه ما مر ان الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد في الجزء حتى يتقدر الحركة فيه ثم قالوا اي الحكماء بعد ما نفوا الجزء قالوا والجسم متصل في نفسه كما هو عند

الحس

الحس لا مقاطع ولا مفاصل فيه يقبل انقسامات لا نهاية لها اما انه يقبل الانقسام فقط حسا كما نشاهد في الماء واما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن عنده قسمة فلانه لو كان كذلك للزم الجزء وقد ابطلوه ويعلم من هذا بطلان مذهب الشهرستاني والقابل لهما ليس الاتصال لانه يعدم عندهما والقابل باق مع المقبول قيل عليه انما يجتمع القابل مع المقبول اذا لم يكن المقبول امرا عدميا لكنه هنا عدمي لان الانفصال عدم الاتصال اقول الانفصال لا يمكن اعتباره مع الانفصال فكيف يقبله فهو اي القابل شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان ما ذكره المتكلمون لا يدل الا على امتناع الانقسام الفعلي فيه لا على امتناع انقسامه بالوهم او الفرض فلا يثبت ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما وما ذكره الحكماء لا يدل الا على انقسامه بالوهم او الفرض وح لا يتم ما ذكروا في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل وما ذكروا من الوجوه لا يدل عليه فلا يثبت الهيولى لان ما هو واحد بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال قيل الحجج الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي كذلك تدل على امتناع الانقسام الوهمي لانهم استدلوا بالنقطة وهي لا تقبل القسمة بوجه ما لا يقال اشارة الى ما ذكره الحكماء في ان القسمة الوهمية كافية في نفيه وثبوت الهيولى ونقرير ان القسمة الوهمية في الجزء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيه لان الاجزاء المفروضة متماثلة

دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية

فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين
المتباينين ما يصح بين المتصلين من الاتصال الدافع للاثنينية وبالعكس لئن
يصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين من الانفكاك الدافع للاتحاد فيلزم
جواز الانقسام الانفكاكي في كل واحد من تلك الاجزاء ويثبت الهيولى لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يصح على
احدها ما يصح على الآخر فبل الجسم منقسم اليها فطبيعة الجسمية في الكل واحدة
قلت جاز ان يكون اشتراكا عرضيا او جنسيا او متشخصة بتشخصات عايقة
عن الانفكاك قيل عليه فيكون تلك الاجزاء نظرا الى طبيعتها قابلة للانفكاك لكن
عاقها عن ذلك عايق خارجي وذلك لا ينافي غرضنا كما في الفلك ويكون تلك
الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال فلا يثبت الهيولى وان سلم اتصال الجسم
فلم لا يجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد وهما عرضان متعاقبان
على الجسم والقابل لهما الجسم ولا يلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة قيل
في رفعه الجسم المعين لا يبقى مع التعدد ضرورة انتفاء الهوية الخاصة والقابل
يبقى مع المقبول قلت لانم انتفاء المعين وانما يلزم ان لو كان الاتصال المعين
المعدوم من تشخصاته لكنه ممنوع فروع على تركب الجسم من الهيولى والصورة
قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي لما سبق من تناهي الامتداد
الجسمانية والتشكل لان كل متناه متشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة
ولا شيئا من لوازمها والا لتساوى الجزء والكل فيهما لئن في التناهي والتشكل لاشتراكها

في الصورة

في الصورة الجسمية الموجبة لذلك ولا الفاعل لئن المفارق والا لاستقلت الصورة
بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان
قبول الانفعال والفصل والوصل من لواحق المادة فهو لئن الموجب للتناهي
والتشكل الحامل لئن الهيولى بما فيه من الصفات لئن الاستعدادات المختلفة
فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وتقريره ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية
ابدا لما مر في نفي الجزء وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية لما سبق في السؤال
وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة لما سبق في اثبات الهيولى على ما سبق تقرير
هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لئن لا تنفك الهيولى عن الصورة لانها لو وجدت
ذات وضع لئن قابلة للاشارة الحسية بان يقال انها هنا او هناك وانقسمت في
جميع الجهات كانت جسما اذ لا نعني بالجسم الا ذا وضع يقبل القسمة في جميع الجهات
والا كانت نقطة او خطا او سطحا لانها وان لم تقبل القسمة في جميعها فان لم تقبل
في شيء منها الجهات فالاول وان قبلتها في جهة فالثاني والا فالثالث والثاني بط
لان الهيولى ليست شيئا منها اقول كلا الملازمتين ممنوع فان الجسم الطبيعي مركبة
من الهيولى والصورة فلا يكون الهيولى المجردة عن الصورة جسما طبيعيا
والجسم التعليمي والثلثة الباقية اعراض فلا يكون الهيولى التي هي جوهر شيئا منها
ولو وجدت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع الاحياز وكلاهما ضروري البطلان

ولانها دليل ثان على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى صح

بامكان غيره لي مع امكان غيره ذلك الوضع فيترجح الجايز بلا مرجح ولقايل ان
يقول لا يلزم من الدليل الا ان الهيولى المجردة تستحيل اقترانها بالصورة
لا انه لا يجوز خلو الهيولى عن الصورة مطلقا فان قلت اذا ثبت ان الهيولى
المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقترن بالصورة
لا يكون هيولى مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تتجرد عنها قلت
البحث وان وقع في اجزاء الجسم لكن دعويهم استحالة تجرد الهيولى مطلقا فيلزم تكميل
الدليل واذا ثبت ان منها ما تكون مقترنة بالصورة لا تتجرد عنها يلزم استحالة
تجردها مطلقا اذ لو امكن ولا شك ان اقتران الصورة بها ممكن ايضا والا ما قارنت
ابدا لزم امكان التجرد مع امكان الاقتران وذلك مستلزم لامكان المح اذ التجرد
مع الاقتران مح واذا كان كذلك كان امكان التجرد مع امكان الاقتران امكانا للمحال
لكن امكان المح محال فيكون امكان التجرد محالا وفيه نظر اذ لعل تلك الهيولى المجردة
تكون مخالفة بالماهية للهيولات المقترنة ويمتنع اقترانها ولانها دليل ثان على ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة
والواحد لا يقتضي قوة وفعلا اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون لها ما
يقتضي هذه القوة وهي الهيولى لان المقتضي لقوة القبول هو الهيولى فيكون
للهيولى هيولى اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل في الهيوليات
وذلك مح فالهيولى هذا بحث متفرع على ما سبق وهو انه لما علم امتناع انفكاك كل واحد
منهما عن الاخرى فلكل منهما لا محالة افتقار الى الاخرى والا لجاز الانفكاك وليست

الهيولى

الهيولى علة للصورة والا لزم لها وجود قبل وجود الصورة ولاجتمع القبول ...
والفعل ولانها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة ولا الصورة علة
للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج في وجودها اليها ولانها لا توجد الا مع
التناهي والتشكل والهيولى متقدمة عليها وما مع المتاخر متاخر
ولانه يلزم انتفاء الهيولى عند انتفاء الصورة المعينة لانتفاء المعلول
عند انتفاء العلة بل الهيولى تفتقر اليها في بقائها وتجتمعها الا ان الصور يستحفظها
بتواردها اذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران اخرى عدمت المادة
فهي كالدعايم يزال واحدة ويقام مقامها اخرى والصورة تحتاج الى المادة
في تعينها وتشكلها اذ قد علمت في باب التعين ان تشخصها بالمادة وما يكتنفها
من العوارض والمادة ايضا هذا اشارة الى اثبات الصورة النوعية التي
بها تصير الاجسام انواعا متمايزة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية لا تخلو عن
صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيآت لي الاشكال و
الامكنة لكون بعضها قريبا من المركز وبعضها بعيدا والكيفيات كالحرارة
والبرودة وغيرهما والاوضاع الطبيعية ككون بعضها محيطا بالكل وبعضها
في وسط الكل والتشكل والتفكك بسهولة كالماء او عسر كالارض واللازم باطل
لتحقق الاختلاف بيان الملازمة ان هذه الامور لا تستند الى الهيولى لان
القابل لا يكون فاعلا ولا الى المجرد لان نسبته الى الكل سواء فتخصيصه البعض
باثر دون آخر مح فلو لم يكن امور مختلفة تقتضي ذلك الآثار لما اختلفت الاجسام

مطلب في اثبات الهيولى والصورة بناء على نفي الفاعل المختار

فيها لان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولوازمها وتلك الامور ان كانت
مقومة للاجسام فهو المط والا عاد الكلام فيها وتسلسل قال الامام الرازي الظاهر
انها من الاعراض ونقول لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية لم يمتنع تعاقب الاعراض
بلا نهاية وربما يستدل بان الماء اذا سخن يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدا
الكيفية باق قلنا ومن اين يلزم كونه من المقومات واعلم ان بناء هذه الكلمات
المذكورة في اثبات الهيولى والصورة والمباحث المتفرعة على ذلك على نفي
الفاعل المختار فانا اذا جوزنا ثبوت فاعل مختار جاز ثبوت صورة وهيولى
مجردتين والموجب للتناهي والتشكل والاختصاص بالحيز المعين والوضع
المعين هو ارادته واختياره والحق ثبوته كما يجيء ومع ذلك فللمعترض ان يجوز
انفعال الصورة بنفسها ويقول لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل
هو الصورة وقوله لو كان كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال قلنا لم قلتم انه مح
قوله فيكون فيها قوة الفصل والوصل قلنا لا نم توقف قبولها للتناهي والتشكل عليها
فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كانشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين المذكورين لامتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول
الانفكاكية وما ذكره لبيانه قد سبق الكلام عليه في جواب السوال وهذا الاعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى
وان تقتضي المادة المعينة المجردة عن الصورة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة

بها

بها فان الصورة اذا اقترنت بها اقتضت ان يكون لها وضع وحيز معين فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وهذا اعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين على ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة وكون الواحد مبدا الكثير وما ذكر لبيانه ممنوع كما مر
في بحث العلل وهذا اعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة مع ان القابلية اي قابلية ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى
مبدا لها ويلزم كون الواحد مبدا الكثير بل هي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق
لها في خارج الذهن ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها حتى يكون الهيولى
مبدا له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فعل العقول على اختلاف
الرايين وان يطالبهم لي وللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف في الصورة
النوعية ويقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية
بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان تكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صورة اخرى
ويلزم التسلسل ثم يزعم انا نجعله اياه من الاحوال العنصرية السابقة و
اختلاف المواد الفلكية سببا لاختلاف الاعراض والهيآت يعني ان الحكماء
يقولون الموجب للاختلاف في الصورة النوعية هو الاستعدادات السابقة في
العنصريات واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلك فيقول المعترض لم لا يجوز
ان يكون ذلك سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيآت الثالث في اقسامه
اي الجسم قال الحكماء الاجسام اما بسايط او مركبات لانها اما ان لا تكون مركبة من اجزاء
مختلفة بالصور كالماء او مركبة منها كالمواليد الثلثة والبسايط تكون كرية بحسب

الهيولى

ومن النبات والحيوان والمعادن ثم

طبيعتها لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي صفات مختلفة على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فلو لم تكن كرية لكانت مضلعة فاختص بعض الاجزاء بالضلع
والبعض بالزاوية مع ان طبيعتها واحدة وتنقسم الى فلكيات وعناصر لانها
ان لم تكن قابلة للخرق فالاول والا فالثاني والاول افلاك وكواكب لانها ان لم
تكن نيرة فالاول والا فالثاني فالافلاك الثابتة بالارصاد تسعة بمعنى انه
لا يجوز ان تكون اقل منها واما في جانب الكثرة فلا جزم الاول الفلك الاعظم
والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه
لمى على وجود الفلك الاعظم بل وجود الاول الاجسام متناهية لما سنذكره
فيكون جسم هو نهايتها وليس وراءه جسم آخر وهذا فيه لم يدل الدليل على
وجود جسم واحد محيط بجميع الاجسام فانه يجوز ان ينتهي الاجسام في كل جهة بجسم
وهو المطلوب اثباته الثاني الجهة متعلق الاشارة فانه تعالى لحركة الجسم الى جهة
الجهة ومقصد المتحرك بالوصول اليه انما قيد به لان مقصد المتحرك بالتحصيل كالمتحرك
من السواد الى البياض يجب ان لا يكون موجودا والا لكان تحصيلا للحاصل
فتكون موجودة غير مجردة اذ المعدوم والمجرد لا يكون مشارا اليهما بالاشارة
الحسية ولا يقصد المتحرك الوصول اليها وليست بجسم لانها غير منقسم وكل جسم منقسم
والا فالواصل الى نصفها الذي هو اقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة هو لانه
مقصد المتحرك لا ما بعده فما فرضناه نصف الجهة يكون نفس الجهة هذا خلف والا اي
وان لم يقف وتحرك فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك لم يلزم ان تكون الجهة ذلك

النصف

النصف لا ما بعده وان كانت اليها فالجهة ما بعده فلا يكون هذا النصف مع ما بعده
جهة هذا خلف قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الحركة في الجهة وهو ضعيف لانها باعتبار
كون الحركة فيها تكون مسافة لا جهة اذ جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة
ونهاية الشيء لا تكون ذلك الشيء بالضرورة واذا ثبت انها ليست بجسم وهي موجودة
غير مجردة فهي جسمانية والمحدد لهما اي المعين لهما جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض
بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد لان البعد عن كل منها القرب عن الآخر
فيكون البعد المتحدد بها غير حقيقي بل امرا اضافيا ونحن نريد المحدد للجهتين
الحقيقيتين اللتين لا تتغيران باختلاف الاوضاع والاضافات وان احاط
فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فتتحدد الجهتان الحقيقيتان
معا فلا حاجة الى غيره في التحديد قيل انما يتم ذلك لو كان المحيط كريا ولم يثبت
بعد وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع
يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة وانتقالها الى احيازها الطبيعية وهو
لم لا انحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به هذا خلف فيكون كريا
لما تقدم الثالث الارصاد شاهدة على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة
اليومية وحركات اخر متفاوتة في السرعة والبطء فلا بد من جسم يحيط بها
ويحركها بحركتها اليومية لئلا يلزم ان يكون الجسم الواحد متحركا بالذات في زمان واحد
بحركتين مختلفتين في السرعة والبطء في جهتين مختلفتين فانه محال وهذا يدل
على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام واما الثمان الباقية فيدل عليها

نهاية هم نهاية الاجسام

اختلاف حركات الكواكب فان لكل منها حركة مخالفة لحركة الآخر على ما وجد بالرصد
وامتناع تحركها بالذات كالسمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك فيجب لكل حركة
فلك كلها ثماني عشر كافت واحدة للثوابت وسبع للسيارات فهناك ثمانية افلاك
ولقايل ان يقول لا نم استحالة الخرق على الافلاك التي هي غير المحدد فان امتناع الحركة
المستقيمة انما ثبت فيه فقط وان سلم استحالتها في الجميع فلم لا يجوز ان يكون لكل
كوكب نطاق المراد به جسم شبيه بحلقة يكون قطره مساويا لقطر الكوكب منفصل
من ثخن الفلك يتحرك بنفسه او باعتماد الكوكب المركوز فيه عليه وح لا يلزم
الخرق فرعان على وجود الافلاك الاول انها باسرها شفافة غير ملونة
اذ لو كانت ملونة لحجبت نور الابصار عن روية ما وراءها لان شان الملون
ذلك والتالي بط والا لما رأينا شيئا من الكواكب سوى القمر قيل الماء والزجاج
والبلور ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن روية ما وراءها وان سلم فلا يقتضي
في الفلك الثامن والتاسع لانه ليس وراء التاسع شيء مرئيا حتى يستدل بروية
على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب يستدل
بروية على كون الثامن شفافا واجيب بمنع كون الماء والزجاج والبلور
الذي لا تحجب عن روية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة
فان المرئي غير منحصر في الملون والفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا
مرئيين واللازم بط فالملزوم مثله ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذه
الزرقة المرئية لونها لا يقال ذلك امر يحس في الشفاف اذا بعد عمقه كما

في ماء البحر لانا نقول وقد يكون لونا حقيقيا وما الدليل على انه لا يجاوز الا
بذلك الطريق الثاني انها لا حارة ولا باردة والا لكانت في غاية الحرارة والبرودة
لان الطبيعة ان اقتضت شيئا ولم يكن لها عايق عن ذلك حصل ذلك الاثر
على اتم ما يكون ولو كانت كذلك لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها
له بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر عند الافلاك كنقطة من بحر
بل لا نسبة لها محسوسة الى ما فوق فلك القمر ويلزم من ذلك الاحتراق
والجمود ويلزمه عدم تكون شيء من المواليد لكنه بط حسا قيل فيه نظر لانا
لجواز ان يكون البعض حارا والبعض باردا فاعتدل التاثير ولا يلزم ما ذكرتم
وايضا مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما
ضعيفة ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل عن المركز واليه وذلك
ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد تقدم استحالة ذلك
على الافلاك وانما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة مبدا حركة
الجسم على نهج واحد من غير ارادة وحركات الافلاك ارادية واما الطباع
فيعم الاجسام كلها واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا في المحدد اذ الحركة المستقيمة
لم تثبت امتناعها الا عليه ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق
التي هي عبارة عن الرطوبة وعسرهما الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا
بالحركة المستقيمة التي قد تقدم امتناعها على الفلك ولا قابلة للحركة الكمية اي
النمو والذبول والتخلخل والتكاثف لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه

خلاء يتسع لذلك الزائد وهو محال و مقعره مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل ان يتغير
عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط به والا لزم
التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء بينهما ان كان بينهما فرجة
وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام الحقيقة وهكذا نقول في جميع سطوح الافلاك
حتى ننتهي الى المقعر المماس للنار وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب لمحدب
الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرطه لشرط ازدياد المحدب
ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر فيه اي في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير
منتف ههنا فجاز ان يتكاثف محدب الفلك الناقص عند انبساط مقعر المحدب المحيط
به ولا يلزم شيء من المحالات المذكورة الثاني انها متحركة بالاستدارة اعلم انه قد
علم الطريق الاني في حركاتها وهو الاستدلال من حركة الكواكب والطريقان المذكوران
لميان لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة في الحقيقة لما ثبت من انها بسائط فيصح
لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر لوجوب استواء المتماثلات
في الاحكام وانما قال من الوضع والموضع ليعم المحدد وغيره ولا يتأتى ذلك الا
بالحركة المستديرة فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة
عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول
الاثر عند المؤثر وايضا لو بقي كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء
حيز الكل مع جواز غيره من الاوضاع والاحياز فانها متساوية في الماهية فنسبة
الاجزاء الى جميعها على السواء لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال وهذان الدليلان منقوضان

بالعناصر

بالعناصر لجريان الدليلين فيها قيل في العناصر مانع وهو مبدأ الميل المستقيم وفيه
بحث واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة بذاتها الا القمر
فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس
وبعده لا يقال فلعله كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر ويتحرك على
مركزها حركة تساوي حركة الفلك بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس
والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك هذه الكرة بمقدار حركته فيظهر لنا جانبها المضيء
بالتدريج حتى اذا حصل للفلك نصف دورة يكون قد تم لها نصف دورة ايضا فيظهر
وجهها المضيء بتمامه عند الاستقبال فتراه بدرا فلا يلزم ان يكون نوره مستفادا
من الشمس اذ الخسوف يكذبه لئلا يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند
الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الينا فحيلولة الارض بينه وبين
الشمس لا تقتضي انخسافه اقول وايضا يتفاوت اختفاؤه ولا يلزم ان يكون عند
الاجتماع فانه لو كان عند الاجتماع في اول الحمل وجهه المظلم الينا فكلما وصل الى
اول الحمل ينبغي ان يصير وجهه المظلم الينا ولا يصير مرئيا وان كان الشمس في الميزان
فانه في تمام دورة فلكه ودورته وبطلانه ظاهر ولو قال ويتحرك على مركزه حركة ابطأ
من حركة فلكه بمقدار حركة الشمس ثم لم يرد عليه هذا الاعتراض واما العناصر فخفيف
مطلق يطلب نفس المحيط وهو النار حار يابس لانه لو خلي وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين اما حرارتها فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مع عدم صرافتها
واكتنافها بالاضداد تحس منها الحرارة فما يكون خاليا عن الاضداد يكون اولى

واما يبوستها فلانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز
ان يكون افناؤها الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لكونها يابسة في نفسها فبل
فالاولى ان نقول انها يابسة لان استحالة الحطب اليابس اليها اسهل من
الرطب ولو كانت رطبة كان الامر بالعكس اقول ويرد عليه ايضا المنع
المتقدم اذ لعل سرعة استحالة الحطب اليابس اليها لكونه اقبل للتلطيف و
التصعيد فان قيل انت عرفت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها وهي
النار بخلافه سهلة التشكل والترك قلنا ذكر فيما عندنا من النيران وهي
معلوبة بالهواء فلم قلت ان النار البسيطة كذلك اقول النار المختلطة ايضا
يابسة بالاتفاق مع سهولة التشكل والترك مماس لمقعر فلك القمر المسمى بالماء بل
وحقيقته مضاف لي لا [illegible] نفس المحيط بل يكون اميل اليه من باقي العناصر اعني
الماء والارض فهو [illegible] لاضافة اليها وهو الهواء حار لان الماء اذا تسخن و
لطف تشبه به لصيرورته بخارا وما يحس من برودة الهواء المجاور لابداننا
انما هو بواسطة اختلاط الاجزاء المائية ومجاورتها اياه رطب لانه سهل القبول
والترك للاشكال مماس لمقعر النار وثقيل مطلق يطلب نفس المركز وهو
الارض بارد فانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بامر غريب ظهر منها برد
محسوس يابس لعدم قبولها الاشكال بسهولة ومحله الوسط بحيث ينطبق
مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد فانا نحس ببرودته
عند زوال القاسر كشعاع الشمس وتاثير النار رطب لانه سهل القبول للاشكال

اقول

اقول فيه بحث فان طبيعته الجمود اذ طبيعته التبرد وانه يوجب جموده على
تقدير انتفاء القواسر لكن الشمس تذيبها فلا يكون رطبا وكان من حقه ان
يحيط بالارض كلها لانه بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض
جوانبها تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها
بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت
المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة [illegible] منشأ للنبات ومسكنا
للحيوانات ولقائل ان يقول هذا رجوع الى الفادر المختار فان اختصاص
جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليهما محال لا سبيل
للعقل اليه واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق لاسناد الحوادث الى
قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون ثم ان كل العناصر باسرها كائنة وفاسدة
اي قابلة للكون والفساد لعني خلع صورة ولبس اخرى لان مياه بعض العيون
تتحجر كعين يسمونه ببلدة مراغة من اذربيجان [illegible] والجو يجعله السحاب
الجبل لدى اصحاب الاكسير ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد بالجمد يصير قطرا لا يقال
لم لا يجوز ان يكون ذلك بالترشح او يكون ذلك الندى موجودا في الهواء الا انه لقلته
وحرارة الهواء لم يتمكن من ان يخرقه ويبرز فاذا ابرد الاناء وبرد
الهواء المطيف به اجتمع على اطرافه لانا نقول لو كان بالترشح لكان الماء الحار اولى
به لكونه الطف واقبل للنفوذ في الاجسام ولكان ما يظهر في الاناء المتخلخل
اكثر مما في المستحصف ولم يظهر فوق الطاسة المكبوبة على الجمد مع عدم ملاقاتها اياه

لى الفدام

والمشاهد بخلافه ولو كان ذلك الذى موجودا فى الهواء لكان اذا نجى
انقطع بتنجيته او كان هو ما يحدث بعد التنجية انفصل وتراخى ازمنة حدوثه
لكنه ليس كذلك والماء المغلى والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوى
فى كير الحدادين وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد وبعلم ما ذكرنا ان
هيولى العناصر مشتركة وان كلا منها ينقلب الى ما يجاوره بالواسطة فان
النار مثلا انقلبت هواء والهواء ماء والماء ارضا فيكون انقلابها هواء بلا
واسطة وانقلابها ماء بواسطة انقلابها هواء وانقلابها ارضا بواسطة
انقلابها هواء وانقلاب الهواء ماء وهكذا فى الجميع فيكون انواع الكون
والفساد اثنى عشر حاصلة من انقلاب كل من الاربعة الى الثلثة الباقية
بغير وسط وبه والمصنف اكتفى بذكر ستة منها وهى الانقلابات التى بلا وسط
فانه لما بين الانقلاب بلا وسط علم امكان الانقلاب بوسط او بوسطين
واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربع فانا اذا وضعنا مركبا
فى القرع والانبيق فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء وارض ولا بد لها
من حرارة طابخة وحاملها النار افوا فيه بحث فان الحرارة غير منحصرة فى
حرارة النار بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة اى الامزجة المختلفة
معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدءها المفارق فيفيض على كل مزاج ما
يليق به بحسب استعداده والخلقة هى الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون و
الشكل والمراد ههنا مبادى تلك الهيئات وهى الصورة النوعية وهى التى

المركبات

المركبات المعادن والنبات والحيوان لان تلك الصور ان كانت مصدر الحفظ
العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط فهى الصورة المعدنية وان كانت
مع ذلك مصدرا للتغذية والتنمية وتوليد المثل فهى الصورة النباتية و
ان كانت مع ذلك مصدرا للحس والحركة الارادية فهى الصورة الحيوانية
والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط العناصر الاربعة
اذا امتزجت لابد ان ينكسر صرافة كل واحد منها بالآخر وهو المسمى بالتفاعل وبه
يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة بسبب تفاعل العناصر بعضها
فى بعض ومعنى التوسط ان لا تكون حارة ولا باردة فى الغاية ولا رطبة و
لا يابسة فى الغاية بل يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى
الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة بان يتصغر اجزاؤها بيان لما به يحصل التفاعل
لى هذا التفاعل لا يحصل الا بان يتصغر اجزاء البسيط فيختلط بعضها ببعض
والا لم يسر التاثير الى الاجزاء الباطنة لذى الحجم الكبير وذلك لان التفاعل يحصل
بالتماس والتماس انما هو بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر
وكثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا يحصل الا بتصغرها فكان
من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء بحيث يكسر سورة كل واحد منها سورة آخر
فتحدث كيفية متوسطة اعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع
انفعاله يلزم ان يكون الشىء الواحد بالنسبة الى آخر غالبا ومغلوبا معًا

وان كان فعله متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا
فاذن لا بد وان يكون فعل كل منهما في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز
ان يكون من جهة المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل
من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية
هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا الا ان
مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل
هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد
اذا امتزجا من غير حصول صورتين اقول لا شك ان المادة لا تنفعل بحسب
الذات اذ لا يحصل تغير فيها بل انما تنفعل بحسب الكيفية فيلزم المحذور
الرابع في حدوثها هذه المسألة من المسائل الجليلة لهذا العلم وهي مما تحيرت
العقول فيها فذهب المسلمون وساير اهل الاديان الى ان الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
كالشكل والمقدار المعينين وما يجب مجريها مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع
اللازمة عن حركاتها لان كل وضع مسبوق بآخر والعناصر لمواد ما اي
هيولياتها فانها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة بشخصها لاحتاجت
الى مادة لان كل حادث مسبوق بمادة ويلزم التسلسل واما صورها
الجسمية فقديمة بنوعها لان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية وهي

قديمة وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال ينتفي بطريان الانفصال ويحدث
اتصالان آخران واما صورها النوعية فقديمة بجنسها لان الهيولى القديمة
لا تنفك عن صورة متنوعة وليست قديمة بنوعها لما ثبت من الكون والفساد
فهي قديمة بجنسها وانما قال في الصورة الجسمية قديمة بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لكونها مقولة على
امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي مقولة على
صور العناصر والافلاك النوعية وهي طبايع مختلفة لا محالة لاختلاف
لوازمها وقال من قبله من الحكماء السابقين عليه الكل اي الاجسام كلها
فلكية كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية
وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة
فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارئ تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت و
صارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف
والسماء من دخان النار وقيل كان اي ذلك الاصل ارضا فحصل الباقي منها
بالتلطيف وقيل كان هواء وحصل النار بالتلطيف والباقي بالتكثيف وقيل
كان نارا وتكونت الباقي بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان ذلك الاصل
اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة في الخلاء المتناهي الاجزاء متحركة لانه ليس
بعض الاحياز بعضها اولى من الآخر فيها اجتمع منها على سبيل الاتفاق
اجزاء متماثلة بسبب مصادمة بعضها بعضا التامت للمناسبة

نحو كان الاصل جوهرة فنظر البارئ بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء

حصول الوجود مطلقا كما في الحادث اليومي فانه يمتنع حصول الوجود الازلي له
لذاته ويمكن حصوله في اليوم اقول في هذا التوجيه بحث اذ لا معنى لانقلاب
الممتنع ممكنا الا ذلك قيل المجرد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا اذ
السكون عندكم هو الاستقرار في مكان واحد والحركة انتقال من مكان الى
مكان آخر بحيث لا مكان فلا حركة ولا سكون قلنا وان سلم لكن لا نم ان المجرد
لا مكان له فان المكان هو البعد وللمجرد مكان بهذا المعنى وان سلم ان المجرد لا مكان
له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعينين
له فساكن والا فمتحرك قيل لانم انها ليست متحركة في الازل قوله الازل ينافي
الحركة فلو اجتمعا اجتمع المتنافيان قلنا الازل ينافي حركة معينة مشخصة
ولا ينافي حركات شخصية تتعاقب لا اول لها ونحن قايلون انها متحركة بالمعنى
الثاني فلا يلزم اجتماع المتنافيين قلنا بل الازل ينافي الحركة من حيث هي
سواء كانت معينة او متعاقبة الجزئيات لما سبق من انها عبارة عن الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فتقتضي لذاتها المسبوقية بالغير
قيل لم لا يجوز لكن نختار ان سكونها ممكن في الازل وان علته امر موجب فلكم
فيلزم دوام سكونها بدوامه قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا
بعدم حادث فيزول لكن السكون بحدوثه لزوال شرطه وهو عدم ذلك الحادث
فتتحرك قلنا فينافي حدوثه لكن لو كان السكون كما ذكرتم موقوفا على عدم
الحادث فينافي حدوث الحادث وجود السكون ضرورة ان ما ينافي الشرط
ينافي المشروط فيتوقف لكن وجود الحادث على عدمه لكن على عدم السكون لتوقف

وجود الشيء على ارتفاع مانعه ويلزم الدور قلت لا نم ان احد المتنافيين
يتوقف على عدم منافيه فان العلة تنافي عدم المعلول ولا يتوقف على عدمه
وهو وجود المعلول قيل القادر على ايجاد معين قايمة وينقطع يوصف
لان ايجاد الموجود محال فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان الاجسام لو كانت
ساكنة في الازل لا يجوز ان تتحرك اصلا بناء على ان الازلي لا يزول قلنا المنقطع
التعلق وليس امرا وجوديا بل هو امر اعتباري يعرض للقادر عند ارادة
ايجاد معين وتغير الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات قيل فدليلكم يتوقف
على اثبات ثبوتية السكون وهو غير ثابت قلت هذا الالزام منه للحكماء والسكون
عندهم امر وجودي واعلم انه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث
العالم لان العالم منحصر في الاجسام وعوارضها عند المتكلم ويمتنع قدم العوارض
مع حدوث المعروضات فلا يرد ما قيل انما يلزم من هذا الدليل على تقدير
تسليم مقدماته حدوث الاجسام لا حدوث العالم مطلقا الثاني الاجسام
ممكنة لانها مركبة ومتعددة اما انها مركبة فبالاتفاق اذ الجسم عند الحكماء مركب
من الهيولى والصورة وعند المتكلم من الجواهر الفردية واما انها متعددة
فبالضرورة ثم نقول وكل متعدد مركب يحتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل متعدد
يحتاج الى آحاده التي هي غيره فهي ممكنة او نقول الاجسام متعددة ولا شيء
من المتعدد بواجب لبرهان التوحيد وذلك يستلزم ان يكون الاجسام
ممكنة فلها سبب اذ كل ممكن له سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام

ثم الاجسام ممكنة لانها [illegible] بسبب [illegible] اذ كل [illegible] السبب [illegible] لا يكون موجبا

جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته اما اذا لم يكن بوسط
فظ واما اذا كان بوسط فلانه يلزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله
دوام معلول معلوله وهلم جرا فيلزم دوام الجميع وهو ح فيكون مختارا وكل معلول
سبب مختار فهو حادث لما تقدم ان القديم لا يكون اثر المؤثر مختار لا يقال
لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا
لتلك الحوادث والتغيرات ولا يلزم ح دوام الحادث بدوامه لان الشرط
وهو الحركة غير دايم الوجود فلا يكون المشروط دايما لان وجود تلك الحوادث
لو توقف على وجود حركة وتلك الحركة لكونها حادثة على اخرى وهلم جرا لزم
اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود وهو مح
بالاتفاق وبالبرهان الناهض على تناهي العلل وان توقف على عدمها بعد
وجود ما كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا
الحادث فيلزم من دوامه د. وامه الثالث الاجسام لا تخ عن الحوادث وكل
ما لا يخ عن الحوادث فهو حادث والاول يتبين لتوارد الحركات والسكنات
والاوضاع والصفات الحادثة عليها قلت هذا الدليل الذاتي والا فلقايل
ان يقول يجوز ان يكون جسم بغير هذه الحالة لم يات لا يطرء عليه حادث بل
يكون ما يكون له دايما والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني
في البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى احتج المخالف بوجوه
الاول لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص

فان نسبته

١٠٢

فان نسبته الى جميع الاوقات بالسوية وهو مح الثاني ان كل حادث فله مادة
لما تقدم فالمادة قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة كانت لها مادة وننقل
الكلام اليها فيلزم التسلسل في المواد وهو بط وهي لا تخ عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم قديم فالجسم قديم لانه عبارة عنهما معا
وقد حصل ذلك في الازل الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده وقبلية
لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة
القائمة بالجسم لما تقدم فيكون الحركة قديمة لان وجود المقدار بدون ذي
المقدار مح وهي عرض فوجودها بدون محلها وهو الجسم مح فيكون الجسم قديما
واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة فانها صفة تخصص لذاتها احد طرفي
المقدور على الاخر وعن الثاني والثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة
اما الثاني فلانه يتوقف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي
وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة والكل ممنوع واما الثالث فلانه مبني
على ان القبلية امر وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان
مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات لا يتم بالبرهان لما تقدم في بحث الزمان
واعلم ان صحة الفنا عليها متفرعة على حدوثها فان من اعتقد قدمها احال عدمها
ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه ومن اعتقد حدوثها ذهب الى جواز
الفنا عليها فانها لما لم يكن ازلية كانت ماهيتها قابلة للعدم وذلك القبول
من لوازم الماهية فلا ينفك عنها قلت لا يلزم من صحة العدم مطلقا صحة العدم

بعد الوجود لان العام لا يستلزم الخاص والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا
انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او بطريان ضد او زوال
شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا الخامس في تناهي الاجسام
الابعاد الموجودة انما قيد بذلك لانه لا نزاع في جواز ابعاد غير متناه انما الخلاف تصور مع
في البعد الموجود خارجا متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند
لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال
الخط المتناهي الى المسامتة (اي المواجهة) فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة اذ المسامتة
حادثة فلا بد لها من اول ويكون الخط متقطعا بها والا لتوان لم ينقطع بل يبقى منه
شيء فوقها لكان اول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع ما فوقها تحصل بميل
اقل من الميل الذي حصل به المسامتة معها والميل القليل بالضرورة يحصل قبل الميل
الكثير فلا يكون ما فرضنا اول المسامتة باول المسامتة هذا خلف واذا لزم انقطاع
الخط بتلك النقطة فيكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف واعترض عليه نصير
الدين الطوسي بانا لا نم انه لو مال طرف الخط المتناهي لحدثت نقطة في الغير المتناهي
يكون هي اول نقطة المسامتة اذ المسامتة انما تتحقق عند ميل طرف الخط المتناهي
عن الموازاة ولا ميل الا ويكون دونه ميل لان الميل في جزء اكثر من الميل في
نصفه وهكذا فيلزم ان يكون قبل كل مسامتة لا الى نهاية فلا يتحقق اول مسامتة مع
المسامتة فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير انتفاء الجزء (الذي لا يتجزى) اجيب بان ما ذكره
ايضا كذلك اذ على تقدير تحققه اذا مال في جزء يحدث في الخط الغير المتناهي

اول

اول نقطة المسامتة ولا يمكن ان يتصور غيرها فلا يلزم انقطاع الخط اذ لا يمكنهم ح
ان يقولوا الان المسامتة مع ما فوقها تحصل بميل اقل من الميل الذي تحصل به المسامتة
معها اذ الاقل منه غير متصور والحق انه مع اثبات الجزء لا يمكنهم ان يقولوا ذلك لان
حركة الخط في ميله من الموازاة الى المسامتة يستدعي بالضرورة مقدارا وليس للجزء
مقدار يتصور فيه الحركة وح اذا مال طرف الخط بمقدار لا يتصور الحركة في اقل منه تحقق
نقطة مع لا محالة نقطة اول المسامتة احتجوا بان كل جسم فوراءه متميز مشار اليه حسا لان
ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني والجسماني
ايضا لا بد له من جسم فيثبت ان وراء كل جسم جسما آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز
وهم محض ليس بثبت **الفصل الثاني في المفارقات** وفيه مباحث
الاول في اقسامها الجواهر الغايبة اي عن حواسنا اما ان يكون موثرة في الاجسام
ومدبرة اياها او لا موثرة ولا مدبرة والاول هم العقول بلسان الحكماء والملا
ء الاعلى بلسان الشرع والثاني ينقسم الى علوية يدبر الاجرام العلوية وهي النفوس
الفلكية بلسان الحكماء والملايكة السماوية بلسان الشرع وسفلية يدبر عالم العناصر
وهي اما ان يكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات وهي ملايكة الارض واليه
اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال جاءني ملك الجبال وملك البحار وملك
الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وهي نفوس ارضية
كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملايكة الكروبيون و
شرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان

عن الابدان

الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان فان كانت شريرة بحيث صار فعل الشر واخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما تنجذب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية المتعلقة بالابدان فتعلق ضربا من التعلق بابدانها ويعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لا يقال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة هذا الى هذا التقسيم المذكور في هذا البحث ما استنبطته من فوايد الانبياء والتقطته من فرايد الحكماء واحاط العلم بها من طريق الاستدلال لعلها هي من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول قال الحكماء هم اعظم الملائكة اقول العقول هم الملائكة فلا معنى لقولهم هم اعظم الملائكة الا ان يراد بالعقول العقول العشرة واول المبدعات كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تع لانه واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد المركب والجسم مركب من الهيولى والصورة فلا يكون صادرا عنه ولا جسما آخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء الذي في جوف ذلك الجسم المحيط فيكون ذلك المحيط

متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فمعه امكان الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره وهو مح قيل ما ذكرتموه لازم على تقدير ان يكون العقل علة للمحوي ايضا لان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فيكون معه امكان المحوي المقارن لعدم الخلاء قلنا ذلك ممنوع فان معية امكان المحوي مع

علاوه صح امكان الخلاء معية ذاتية اذ لا يمكن تعقل احدهما وانفكاكه دون صاحبه بخلاف المعية بين الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي فانها معية اتفاقية والمعية بالذات مع السابق يلزم ان يكون سابقا بخلاف المعية بالاتفاق مع السابق فانه لا يلزم سبقه فيلزم امكان الخلاء على الاول دون الثاني وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط لان المحاط اقرب الى الامور الخسيسة المتغيرة الكاينة الفاسدة ولان الجسم عطف على قوله لانه ان احاط انما يوثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه على ذلك بالتجربة وقد نبه عليه بانه لولاه لجاز ان يحرق النار التي في المغرب الحطب الذي في المشرق وهو مح فلا يوثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا ايضا للصورة تعين قبل الهيولى واذا لم يوثر الجسم في شيء منهما فلا يوثر في الجسم لان الجسم عبارة عنهما و ايجاد الشيء مسبوق بايجاد اجزائه لامتناعه بدونها ويعلم من هذا ان ذلك الموجد لا يجوز ان تكون الهيولى بانفرادها لان الهيولى لا وجود لها بدون الصورة و لا الصورة بانفرادها لما مر آنفا ولا ما يتوقف فعله على الجسم ولا الاعراض القايمة بالجسم لان فعل جميعها وتاثيرها في شيء موقوف على تحقق الجسم وما يتوقف

تأثيره على الجسم لا يكون موجدا اولا للاجسام فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن
الارادة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم
أي الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان اول ما خلق الله تعالى العقل
على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر
الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض
عليه وذلك محال ولا جسما لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى
ولا صورة والا لتقدم احدهما على الآخر بالعلية وقد تقدم من قبل انه غير جائز ولان
الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى
لما تقدم فلا يصدر الهيولى عنها لان الشيء ما لم يتعين لم يؤثر في وجود شيء ولا ما يتوقف
فعله على جسم وهو النفس فهو العقل لا يقال لو كان المعلول الاول عقلا لزم ايضا
ان يكون الصادر اكثر من واحد وهو وجود العقل وامكانه وماهيته لان الماهية
عندهم ليست بجعل جاعل والامكان لازم لها فلا يكون هو ايضا بالجعل فالمعلول
هو الوجود فان قلت الوجود عرض وهم ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون عرضا قلت المراد بقولهم لا يجوز ان يكون المعلول الاول عرضا ان الماهية
التي تصدر وجودها عنه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا وله وجود من المبدأ الاول
ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك
فباعتبار وجوده وهو اشرف الاعتبارات يصير سببا لعقل ثان وباعتبار
وجوبه يصير سببا لنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه وهو اخس الاعتبارات
الثلث يصير سببا لجرم الفلك الاول فتصدر عنه هيولاه لا بتوسط امر وصورته بتوسط

قابلية

قابلية الهيولى لا بحيث يتقدم احدهما على الاخرى بل معا ويصدر من العقل الثاني
على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفس وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل
الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض
للارواح البشرية لا يقال الوجود والوجوب والامكان ان كانت عدمية لا تصير علة للكثرة
الوجودية وان كانت وجودية فاما ان تكون واجبة او ممكنة فان كان الاول
تعدد الواجب وان كان الثاني كان الصادر من الواحد اكثر من واحد لانا نقول
انها اعتبارات وجودية لازمة للمعلول الاول ليست بداخلة في وجوده ولا بعلل
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع
في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلل فان قلت لم لا يجوز ان يصدر عن
الواجب باعتبار كثرة صفاته اكثر من واحد قلت صفاته تعالى عين ذاته واعتبارها
فيه انما هو باعتبار تحقق الغير الذي هو الآثار فلو جعلت مبادي لها لزم الدور
ويتبين مما ذكرنا ضعف ما قيل ان اكثر هذه الامور اعتبارات عقلية لا تحقق لها
في الخارج فكيف يجوز ان يكون علة لامور وجودية وان جعلوها شروطا فما المانع
من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات وبسببها تتكثر معلولاته بدون توسط
العقل نعم لقائل ان يقول اسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى
جهة واحدة وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الى العقل الفعال
والقلم ينبغي ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى القلم فقال
اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني

ونعم ان يكون العرش او متصلا به لقوله عليه السلام لقوله عليه السلام ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش فرع على وجود العقول لما كانت العقول مجردة لم تكن
حادثة اذ كل حادث مسبوق بمادة لما تقدم ولا فاسدة لان كل فاسد فساده حادث
وكل حادث مسبوق بمادة وكانت منحصرة انواعها في اشخاصها لما تقدم ان تكثر
اشخاص النوع الواحد انما يكون بحسب استعدادات المواد جامعة لكمالاتها بالفعل
والا لحدث لها كمال لم يكن وكل حادث مسبوق بمادة وايضا لو بقي لها كمال بالقوة
لكان فيها ما يقتضي القوة وهو المادة لما سبق من مذاهبهم ان مقابل من الامور لا يكون
الا لمن له مادة وكانت عاقلة لذاتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي
تقريرها لهم تقرير هذه الدعاوى الثلث الثالث في النفوس الفلكية احتجوا على اثباتها
بان حركات الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وذلك لان
كل نقطة تتحرك اليها فهي تتحرك عنها ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فان
قسر القاسر يكون احداثا لحركة مخالفة للحركة التي هي مقتضى الطبع فحيث لا طبع لا قسر وتكون
على موافقة القاسر دليلا آخر على ان الحركة القسرية عليها في الجهة والسرعة والبطء فان
القسري انما يتصور بالاستصحاب فيكون جهتها وسرعتها وبطؤها على جهة القاسر وسرعته
وبطئه لكنها مختلفة في ذلك فان حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وحركة فلك
البروج بالعكس وحركة الاول في غاية السرعة والثاني في غاية البطء وللقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك قواسر مختلفة فهي اذا ارادية لانحصار ما في الثلث
لما مر فلها محركات مدركة لان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة على ما تقدم

اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه
للكلي فهو العاقل والاول باطل لان التخيل الصرف لا ينبعث حركات دايمة باقية
على نظام واحد لان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فلا ينبعث عنها
حركات دايمة وايضا كان يلزم اختلافها باختلاف التخيلات فلا تبقى على نظام
واحد وفي الثاني نظر لجواز ان لا تختلف التخيلات بل يكون تخيلا واحدا دايما
وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
وليست هي تلك الجواهر المجردة المبادي القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية
منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية حركة جزئية
لان نسبتها الى ساير الحركات الجزئية سواء تابعة لادراكات جزئية لا يكون تلك
الادراكات الجزئية للمجردات لما سيأتي بل لقوى جسمانية فايضة عنها اي عن تلك
المجردات على اجسام تلك الافلاك المتحركة منطبعة فيها شبيهة بالقوى الحيوانية
الفايضة عن نفوسها على ابداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور عند الحكماء انها عارية
عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب
المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانها لا يتصور ان الا في اجسام تنفعل وتتغير
من حالة ملائمة الى غير ملائمة حتى اذا رجعت الى الحالة الملائمة التذت واذا صرفت
عنها غضبت واشتهت وقد سبق ان الفلكيات لا يجوز عليها الانفعال والتغير اصلا
واذا كانت العلة الغائية منتفية فيها فلا يوجد منه الاشياء لها ضرورة ان وجود
كل شيء ممكن لابد له من علة غائية ولا يخفى على الفطن ضعف هذه المقدمات الرابع في

تجرد النفس الناطقة وهي ما يشير اليه كل احد بقوله انا في قول انا ادركت وانا
تحركت وغير ذلك وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام منا اي من الاشاعرة ويدل (وهو الامام الغزالي)
عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط
كالنقطة والوحدة لا ينقسم والا فجزؤه اي جزء هذا العلم ان كان علما به اي بذلك المعلوم
البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن فالمجموع من تلك
الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء يكون علما بذلك المعلوم فكذلك اي وكذا لانه
يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف اقول المجموع لا يستلزم امرا
زائدا ولا يلزم ما قال فان المجموع نفس العلم بذلك المعلوم فانه يجوز ان لا يكون كل
واحد من الاجزاء علما ويكون المجموع علما وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء
فيعود الكلام اليه اي الى ذلك الزائد ويتسلسل واذا ثبت ان العلم بالبسيط
لا يجوز ان يكون منقسما فمحله غير منقسم اذ لو انقسم لزم انقسام العلم لوجوب
انقسام الحال بانقسام المحل وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء
على نفي الجوهر الفرد فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني فنجعله كبرى لقولنا النفس
محل العلوم وذلك لاني اعلم بالضرورة اني انا العالم بهذه الاشياء ينتج ان النفس
ليست بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بان قيل ما ذكرتم من
ان الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة فانها حالة في الخط وهو منقسم مع
عدم انقسامها والوحدة اي هو منقوض بالوحدة ايضا فانها قائمة بكل موجود
حتى الكثرة ولا يلزم انقسامها بانقسام محلها وانما يلزم ذلك لو كان الحلول حلول

الريان

الريان وكذا ما ذكرتم فيه من ان كل جسم وجسماني منقسم منقوض بالنقطة فانها
جسمانية وهي غير منقسمة قوله وانقسام الجسم اي قولكم الجزء لا يكون مساويا للكل
في تمام الحقيقة منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية فان الماء مثلا اذا
قسمناه بقسمين او اكثر يصير كل واحد جزء منه وهو مساو للكل في الحقيقة المائية و
لا يخفى انه لو قدم هذا النقض لكان اولى وللقائل ان يقول يلزم مما ذكرتم انقسام
النفس لانها كما تتصور البسائط تتصور المركبات وصورة المركب منقسمة و
هي حالة في النفس فيلزم ان تكون منقسمة الثاني العقل قد يدرك السواد والبياض
معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض
في جسم واحد اما اولا ان كان العاقل جسما فقط واما اذا كان جسمانيا فلان الجسماني
حال في الجسم والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء وهو محال ومنع بان صورة السواد
والبياض العقليين لا تضاد بينهما انما التضاد بين الصور الخارجية وايضا لم
لا يجوز ان يقوم كل بجزء من الجسم ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض
فان المدرك لهما ليس بنفس عندكم لكونهما جزئيين والنفس لا تدرك الجزئيات
بل جسم او جسماني فيلزم اجتماع الضدين فيه للقائل ان يقول مدرك الجزئيات
عندهم هو النفس ايضا لكن بواسطة الآلات اعني النفس وان كانت مدركة
لكنها بواسطة القوى التي هي مداركه عندهم بلا واسطة فلا يندفع النقض الثالث
لو كان العاقل جسمانيا اي عضوا من اعضاء البدن او حالا فيه لزم تعقله اي تعقل
العاقل للعضو المذكور دائما او لا تعقله دائما لان الصورة الحالة في مادة ذلك العضو

العاقل ام

الذي هو العاقل فيه

ان كانت في تعقله يلزم تعقله دايما لمقارنتها للعاقل دايما وان لم تكف امتنع تعقله
دايما لان تلك الصورة اذا لم تكن كافية في تعقله كان تعقله بحصول صورة اخرى مماثلة
لها وهو مح اذ لو حصل له صورة اخرى مماثلة لصورته كانت تلك مقارنة لمادته
اما على تقدير ان يكون العاقل جسما فظا واما على تقدير ان يكون جسمانيا لان
مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان يقارن مادته صورة اخرى لامتناع اجتماع
الصورتين المتماثلتين في مادة واحدة لاقتضائه الاثنينية بدون الامتياز و
الموقوف على ما يكون ممتنعا ممتنع واللازم بط لان كل عضو لنا من الاعضاء فانا لا نعقله
ولا نغفل عنه دايما بل حينا وحينا فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية
عرض قايم بالعاقل فلا تماثل الجوهر وهو الصورة الاولى فلا يلزم اجتماع المثلين
على تقدير ان يكون تعقله ذلك العضو بصورة اخرى غير الحالة في مادته وايضا فلم
اى الصورة التي تعقل بها ذلك العضو حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو
على تقدير ان يكون العاقل جسمانيا والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته و
لا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع وايضا يجوز ان لا يكفي حضورها ولا يحتاج الى
حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط كالتوجه وغير ذلك الرابع القوة
العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد و
الاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب الحشر
وهو ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية واعترض عليه بان عدم
تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على

تعقل

يقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية ايضا كذلك وان عنيتم به انها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع وايضا التعقل عبارة عن قبول النفس
الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على
الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية فيكون
نعني به انها تقوى على تعقل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة على الاجمال والمنع
متوجه النفس نحو معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة على التفصيل لا على الاجمال
قلت فلم قلت ان القوى الجسمانية لا تقوى على تعقلات غير متناهية لها بهذا التفسير
الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا
لمحلها فلا تكون صورا مجردة لاقترانها بالمخصصات ولا كلية لانها لا تطابق ما ليس له
ذلك الوضع والمقدار والشكل المعين فلا يكون معقولة الا على ذلك الواحد بعينه و
واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتلك الصور بهذه الحيثية اقول لا يجوز ان
تكون كلية الصورة عبارة عن هذا المعنى والا يلزم ان تكون الصورة الخارجية
لزيد كلية فانها بهذه الحيثية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية و
لا يقدح ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والا لما ولو كان ما يعرض لها بسبب المحل
قادحا في الكلية والتجرد لاشترك الالزام فانا نعقل في نفس زيد مثلا نفس
جزئية فينبغي ان لا تحل فيها الصورة الكلية والا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال
فلا تكون كلية ولا مجردة اقول جزئية المحل اذا كان مجردا لا يستلزم لحوق العوارض

الخارجية للحال بخلاف ما اذا كان جسما او جسمانيا فلا يكون الا لزام منتزكا واما
النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس
الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن
الميت فان تعذيب الجماد قبيح الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية والبدن غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع
انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتورون الاطوار من كونه علقة
ومضغة وغيرهما قال ثم انشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على ان
البدن غير الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه
ترفرف روحه لي ارتعد وتحرك من قولهم رفرف الطاير اذا حرك جناحيه
حول الشيء ليقع عليه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا
كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة لي لا ثم
علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه
النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها فلا تكون مفيدة
للغرض اذ جاز ان تكون موجودة جسما او جسمانيا غير البدن كما هو مذهب
الصوفية والاشراقيين وغيرهم وقد استدل على عدم تجرد النفس بان كل
احد يعلم بديهة انه الجالس والماشي والواقف والمتصف بهذه الصفات غير
مجرد فلا يقال لم لا يجوز ان تعلق النفس بالبدن اشغلها عن ذاتها حتى انها ترى
تكون ثم

بعثوره بدل

كل

كلا او يدلني انه عزلها لا عن البدن بقوة التعلق لانا نقول التعلق بالبدن لا ينتهي
الى حيث يمنعه عن الاشتغال بنفسه بالكلية والا لما ادركت الكليات ولا نفسها
وجوابه انا لا نسلم ان الحاكم بما ذكر نفس هو البديهة بل العرف الجاري بين الناس
عند تخاطبهم باني قايم او جالس واختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن
الراوندي انه هي المشار اليه بانا وهو العاقل المقدم ذكره جزء لا يتجزى في
القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد
وهي صلبة مع لطافتها باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه انحلال وتبدل
فاذا بقيت فيه فهو حي واذا انفصلت فهو ميت وقيل قوة في الدماغ وهي
مبدا الحس والحركة في جميع البدن بواسطة الاعصاب وقيل في القلب وهي مبدا
الحيوة في جميع البدن ولا فاعيل الحيوة المخصوصة وقيل ثلث قوى احديها في
الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة او مبدا الحكمة والثانية في القلب
وهي القوة الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وتسمى النفس النباتية و
الشهوانية فعل الشهوانية من الحيوانية كالخي فجعلها في الكبد غير صحيح قلت لا نزاع
في الاصطلاحات ولعل وجه التسمية هو ان اكثر افعال القوة النباتية مرتبطة بالحركة
كالسعي والحركة انما تحدث بعد الميل الى ما تتحرك اليه وهو الشهوة وقيل الاخلاط
الاربعة وقيل المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان واعلم ان شيئا
من ذلك لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل الخامس في حدوث النفس
المليون لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على

ان النفس صح

وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء م

حدوثها الا ان فقوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان
الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه آخرون بقوله تعالى بعد
ذكر البدن واطواره ثم انشاناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر الروح وثم
للتراخي فالنفس حادثة بعد البدن ولقايل ان يقول اراد بقوله ثم انشاناه
خلقا آخر جعل النفس متعلقة به وانما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها
وخالف ارسطاطاليس من قبله لي من الحكماء كافلاطون وغيره فانهم ذهبوا الى
انها قديمة والا لم تكن مجردة لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة وفيه نظر لان
المادة اعم من ان يحل الحادث فيها او يتعلق بها وشرط حدوثها بحدوث البدن
واضح بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا
ولابد من امر يمتاز به كل منها عن الاخرى فكانت جسما لان كل مركب جسم فلو
وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها
البدن فلا يتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد
ما علمه آخر لان العالم فيها وهو النفس بالبدن واحد لكن ذلك محال بالضرورة وان
لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم اذ كل منقسم جسم وقيل عليه لي على
الاحتجاج المذكور المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم التركيب
من الشركة فيه وان سلم تركيب النفوس فلا نم ان كل مركب جسم بل كل جسم
مركب على ما مر والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يمكنكم القول بان
كل مركب جسم وعندكم المجردات كلها كالعقول والنفوس متشاركة في الجوهرية

لعله ص

ومخالفه

ومخالفة بالنوع فتكون مركبة من الجوهر الذي هو جنسها عندكم ومن الفصول المنوعة
لها مع انها ليست باجسام عندكم وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد قبل
هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وعدتكم الوثقى لي فان قيل يلزم من ذلك التناسخ وهو
باطل قلنا عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن
اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فلا تتصل
به اخرى والا فيكون لكل شخص نفسان وذلك باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا
اثنين فاثبات الحدوث به دور السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن قالت
الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما تقدم من انها جوهر مفارق فتعلقها
ليس تعلق الحال بالمحل كتعلق العرض بالجوهر ولا تعلق المجاور بمجاوره كتعلق الانسان
بداره او ثوبه لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق تعلقا لا يتمكن العاشق من
مفارقة معشوقه ما دامت المصاحبة ممكنة وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها
الحسيتين والعقليتين عليه لي على البدن لما علم ان النفس في مبدا الفطرة خالية
عن ساير العلوم ثم بواسطة كثرة الاحساس بالجزئيات تستعد لان تفاض عليها
البديهيات ثم بواسطتها تحصل النظريات قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون واما توقف
اللذات الحسية على البدن فظ فان ادراكها بالآت جسمانية واما اللذات العقلية فلانها
الكمالات النظرية والعملية وقد سبق توقف اكتسابها للنظريات على البدن وهي
تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية لان

اي تنبيه ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس ببطلان التناسخ دور واضح

الشريان بالفتح والكسر تجويف منه النفس واحواليها واحد الشرايين وهي العروق النابضة ومنبتها من القلب

شدّ الاعضاء يبطل الحس والحركة عما وراء موضع الشدّ ويمنع نفوذ الروح اليه و

لو كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك ويقال ان الروح لكونه الطف الاجزاء

كان مناسبته للنفس اكثر فلهذا تتعلق به اولا وهذا اقناعي فينبعث من النفس

الناطقة عليه قوة تسري بسريانه في الشرايين الى اجزاء البدن واعاقه فتثير في كل

عضو قوى تليق به بحسب مزاجه الخاص الذي له واستعداده المعين مثلا في

الدماغ قوة الحس والحركة وفي الكبد قوة التغذية والتنمية وغير ذلك كما هو مسطور

في الكتب الطبية مفصلا ويكفل بما نفعه باذن الحكيم العليم فمنبع الروح هو القلب

وهو حين انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا وما يتصعد منه الى الدماغ يسمى روحا

نفسانيا وما يصير الى الكبد يسمى روحا طبيعيا وهي اي القوى الفايضة على البدن

تنقسم باسرها الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي

الخمس الاول البصر وادراكه اي ادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة

اي اثبات صورة وليس المراد الانعكاس المطلق فانه لا يكون الا عن صقيل والى

ضد جهة الشعاع النافذ على ما تبين في موضعه من المرئي الى الحدقة وانطباعها

في جزء منها يسمى بالرطوبة الجليدية المشابهة الجليد في اللون والصفاء ليكون اي ذلك

الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي قيل عليه يلزم منه انطباع نصف

السماء في الحدقة وانطباع العظيم في الصغير وجوابه ان المنطبع صورة العظيم

لا هو وانطباع تلك في الصغير ممنوع الاستحالة ولذلك يدرك القريب اعظم من البعيد

لعظم زاويته فان الوتر الواحد كلما قرب كان اقصر ساقا فاوتر زاوية اعظم وكلما

بعد كان اطول ساقا فاوتر زاوية اصغر وقيل ادراك البصر المبصرات باتصال

شعاع مخروط زاويته عند حدقة الرائي وقاعدته عند سطح المرئي وهو مذهب

الرياضيين يخرج منها اي من الحدقة الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار

بهبوب الرياح اذ الرياح تذهب بذلك الشعاع الذي تلقاه في طريق هبوبها الى جهة

هي ذاهبة فلا يصل الى المبصر المقابل الذي كنا نريد ابصاره بل يصل الى غيره فلا نرى

المقابل ونرى غيره اي غير المقابل الذي ذهب الريح بالشعاع الذي هو سبب الابصار

اليه لكن ذلك باطل بالضرورة وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين

العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة بل ذلك العصفور او الانسان

او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا اتصل من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا

جليا عند العقل فلا خفاء الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج عن قرع او

قلع الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعره الثالث الشم وهو قوة مستودعة في

زايدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما في مقدم الدماغ تدرك الروائح بوصول الهواء

المتكيف بها اي بتلك الروائح اليه اي الى مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بوصول

الهواء اي بسبب وصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة الى مقدم الدماغ ومنع

بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها

الرائحة واحتج الاولون بانه لولا ذلك لما ذبل التفاح عند شمه كثيرا لكنه يذبل فعلم انه

قد تحلل منه ما اختلط بالهواء وافاد الرائحة المشمومة قلنا انما ذبل بسبب وصول

النفس اليها وكثرة اللمس الرابع الذوق وهو منبث في جرم اللسان قوة منبثة في العصب

المغروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة لى ادراك الذوق المذوقات بسبب مخالطة
رطوبة الفم بالمذوق ووصوله لى وصول المذوق الى العصب المفروش
بواسطة اختلاط عابة الفم بالكيفية المذوقة وغوصها في جرم اللسان وتنفيذ منها
الكيفية المذوقة فيه حتى يوصلها الى العصب فيدرك طعم المذوق بشرط خلو رطوبة الفم
عن طعم آخر اما اذا كانت ذات طعم كما في المرضى الممرورين فانهم لا يدركون
طعم المذوق كما هو بل ممازجا بالكيفية المخالطة برطوبة الفم الخامس اللمس وهو منبث
لى قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس اما الباطنة
فخمس الاول الحس المشترك ويقال له بنطاسيا وسميت بالمشترك لاشتراكها بين الحواس في تادية
الصور اليها وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لى المحسوسات بالحواس الظاهرة
فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلابد
من قوة تدركها لى المحكوم عليه وبه جميعا وحضورهما لا يكون في النفس لان النفس
لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحواس الظاهرة فان الحس الظاهر لا يدرك غير
نوع واحد من المحسوسات فلابد ان يكون فينا قوة تدرك صور هذه المحسوسات جميعا
وهو المراد بالحس المشترك ولقائل ان يقول النفس وان كانت لا تدرك المحسوسات بلا
واسطة لكنها تدرك بواسطة وهذا المقدار يكفي في الحكم والا لاشكل فيما اذا حكمنا مثلا
بان زيدا انسان وايضا انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو او صديق مع ان مدرك الصداقة
والعداوة الوهم ومدرك الشخص الحس المشترك فجاز مثل ذلك الاختلاف ايضا ومحله مقدم
البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور لى صور المحسوسات

بعد غيبة



بعد غيبة تلك المحسوسات عن الحس الظاهر فهو كالخزانة للحس المشترك فان لا ادراك
عنه الحفظ هذا دليل مغايرة هذه القوة للحس المشترك اى الحس المشترك مدرك للصور
والخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ و
لقائل ان يقول هذا فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع ان الحفظ مشروط
بالقبول فكيف يقال القابل غير الحافظ ومحله مؤخر هذا البطن اى البطن الاول من الدماغ
الثالث الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها
مقدم البطن الاخير هذا مغاير لما نص عليه الشيخ فانه صرح بان محلها آخر البطن الاوسط
ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ الرابع الحافظة وهي قوة تدرك ما تحفظ ما تدركه
الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن قد نص الشيخ على ان محلها البطن الاخير لا مؤخره
وليس في البطن الاخير قوة سوى هذه الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب
الصور الماخوذة من الخيال والمعاني الماخوذة من الحافظة وتسمى مفكرة ان
استامرها العقل ومتخيلة ان استعمله الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ
وهذه القوى الباطنة تسمى بالمدركات الباطنة مع ان المدرك منها ثنتان بناء على ان
الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع
اختلال الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات اولا هذه القوى والنفس انما تدركها اى
الجزئيات بواسطة تلك وذلك بان يحصل صورها في تلك الآلات فتلتفت النفس
اليها وتتنبه لها فتدركها واما الكليات فتدركها النفس من غير اشتراط حصول ذلك
الكلي في آلة بل تدركها بذاتها وانطباع صورها لى صور الجزئيات فيها اى في



مدرك القوى لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس له لزم تغاير
محل الجناحين وانقسام النفس اذ التغاير بين الجناحين ليس بالذات ولوازمها
لتساويهما اذ يفرض جناحين متساويين في الماهية ولا وجود لهما في الخارج فلم
يكن التغاير الا في الذهن وبالمحل فيلزم تغاير محلي الجناحين المستلزم لانقسام النفس
وهو مح واما المحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية والاولى تنقسم الى باعثة
تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية
والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وتقريب الاجزاء الى مباديها كما
في القبض ويسمى القبض والارخاء بها الى ارخاء الاعصاب وتبعيد الاعضاء عن
مباديها كما في البسط وهي المبدا القريب للحركة والمبدا البعيد التصور وبينهما
الشوق والارادة فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة
قصد وايجاد فتحصل ولما القوى الطبيعية لما فرغ من قوى الحيوانية شرع في
القوى التي اشترك فيها الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوى النباتية وللاطباء
بالقوى الطبيعية وهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع ولاول اقسام الاول
الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فان الانسان
لما فيه من الحرارة يتحلل منه شيء دايما فلابد للتحلل من بدل يقوم مقامه الثاني النامية
وهي التي تزيد في اقطار البدن اي الطول والعرض والعمق ولو قال على اقطار
الجسم لكان اسد على تناسب طبيعي احترز عن الزيادات التي ليست على التناسب
الطبيعي كالاستسقاء والاورام والمراد بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم لو كان

ذراعين

اى القوى التي تكون لحفظ النوع م

ذراعين مثلا وعرضه ذراعا يكون الزيادة في الطول ضعف الزيادة في العرض ليبلغ
الى غاية النشو احترز عن السمن والثالثة فسماه الاول مولدة تفصل جزءا من الغذاء
بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص آخر والثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم
وتفيدها الصور والقوى وبعضهم لا يقولون بالمصورة بناء على ان الافعال المنسوبة
اليها من الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة يستحيل صدورها عن قوة بسيطة بإذن الخالق
غير شاعرة وقيل اسناد افادة القوى الى المصورة ليس بصواب لان مفيد القوى
انما هو نفس المولود ويمكن ان يقال الاسناد اليها من جهة اعدادها المادة لقبول
تلك القوى وتخدم القوى اربع آخر الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمة الاربع م
وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المتغذي بالفعل ولها اربع مراتب
الاولى في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق اى لقربها القوة الهاضمة م
ما ينضجه المطبوخة الثانية في المعدة وهي ان تصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا
والثالثة في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء
والبلغم والرابعة في الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت عليها انهضمت هناك انهضاما
آخر حتى تصير شبيها بالعضو المتغذي واعلم ان هذا مخالف لما ذكره الشيخ في القانون
وهو ان الهضم الاول في المعدة وابتداؤه من المضغ واذا انهضم فيها صار كيلوسا
ينحدر ما لطف منه الى الكبد في طريق العروق التي تسمى الماساريقا وينضج هناك مرة اخرى
وتحدث الاخلاط الاربعة ثم الدم وما يجري معه في ساير العروق ينهضم ثالثا
ثم اذا توزع على الاعضاء واصاب كل عضو غذاءه المحتاج اليه ينهضم رابعا والمسيحي لم

لم يعتبر الاخير وجعلها ثلثه والماسكة ومن التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة و
الدافعة ومن التي تدفع الفضل كما تدفع الانفال الى الامعاء والصفراء الى المرارة
والسوداء الى الطحال وكذا تدفع المهيا لعضو آخر اليه كما تدفع الى الدماغ الدم الذي
يغلب عليه البلغم والى العظم الذي يغلب عليه السوداء الساىع في بقاء النفس النفس
لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص المذكورة في تجرد النفس فانها تدل
على بقائها بعد البدن ونحو ما احتج الحكماء على انها لا تفنى بفناء البدن بان النفس
مادية لما مر انها مجردة وكل ما يقبل العدم فهو مادي لما تقدم ان كل فاسد مادي
في مباحث العقول فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمته تزييرا واعتراضا
ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى لبى بوجوده
ووجوب وجوده وفيضان جوده لي بكيفية صدور الموجودات منه على اشرف
وجه وتقدس ذاته عن النقائص وكانت نقية عن الهيآت البدنية كالحقد و
الحسد والحرص وغيرها من مذمومات العقل والشرع معرضة عن اللذات الجسمانية
التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقائص
والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل الزايغة تألمت بادراك
جهلها بالعلوم المتقدم ذكرها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن
حصولها لان شرط حصولها البدن وقد فنى حالة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا
واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن صفات ذميمة واخلاقا دنية لكنها لا تكون
معتقدة للاباطيل عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها مدة بحسب رسوخها

بدن نفسها

لم يطول مدة العذاب وقصر مما تكون بحسب رسوخ تلك الهيئات وزوال حجابها فتزول
الهيئات فتزول الشقاوة فان تلك الهيئات ليست بلازمة لحصولها بسبب مباشرة البدن فتزول
آخر الامر بعد طول العهد جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بمنه وجوده

الكتاب الثاني في الالهيات

لبى في المباحث المتعلقة بالواجب
جل ذكره وفيه ابواب ثلثة فان البحث منا اما عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله
الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال
الدور والتسلسل انما قدمه على باقي المباحث لتوقف اثبات الواجب عليه اما الدور فلانه صرح
العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم
تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو
تسلسل العلل الى غير النهاية ولا محالة تكون الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان يكون الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره او انقص منه فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي
بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية يكون الناقص مثل الزائد
وان لم تستغرق بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته يلزم
انقطاعها والا لزم الاستغراق والاولى تزيد عليها بمرتبة اذ المفروض ذلك فيكون ايضا
متناهية لان الزائد على المتناهي بمتناه متناه ثم انا نفرض غير متناهية مد احلف الثاني
مجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب
ليس نفسه لاستحالة تقدم الشيء اي المجموع على نفسه ولزوم كونه واجبا لذاته وقد ثبت انه ممكن ولا
ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله والا لتقدم على نفسه فلا يكون علة مستقلة

فلينفرض على ... او بعض ... مع العلل الى غير ... على تسلسل الى غير النهاية ...

للمجموع هو امر خارج عنه والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا لانحصار الموجود فيهما
لا يقال لا نم الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ان يكون المؤثر فيه هو الآحاد التي لا نهاية
لها لان ما ذكرتموه ليس بخارج عن هذه الاقسام لانه ان اريد بالمؤثر المذكور اعني
ساير الآحاد والكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد
لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو مح وايضا كان المؤثر داخلا
وقد ابطلناه وقد اورد عليه من وجوه الاول انا نختار ان علة المجموع هو الداخل فيه
قوله يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله قلنا علة المعلول لا يجب ان تكون علة لجميع آحاده
لجواز استغناء البعض كالمجموع المركب من الممكنات والواجب لذاته فانه ممكن
لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره مع ان علته امر داخل فيه مستغن عن العلة الثاني
انه لو وجب ان يكون علة المجموع علة لكل واحد من آحاده لزم اما تخلف المعلول
عن العلة او تقدم المعلول عليها لان المعلول الذي يتركب من جزئين يكون احدهما
متقدما على الآخر كالسرير اذا وجد علته مع الجزء الاول لزم التخلف وان وجدت مع الثاني
لزم التقدم الثالث انا نختار ان علة المجموع هو الامر الخارج عن السلسلة قوله
فيكون واجبا قلنا لا نم ان الخارج عن هذه السلسلة يكون واجبا لجواز ان يكون
في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الغير المتناهية سلمنا انه واجب
لكن لا نم انتهاء الممكنات اليه اذ لا يلزم مما ذكرتم الا كون الواجب علة (وعلة من جملتها)
للسلسلة لا انتهاء الآحاد اليه وانتم في بيان ابطال التسلسل الرابع ان الجملة المتسلسلة
ان لم يكن لها وجود خاص زايد على وجودات كل واحد واحد من افرادها فلا نم

احتياجها الى علة وان كان لها وجود زايد على وجودات كل واحد واحد من افرادها
فلا نم انه لا يجوز ان يكون علتها نفس الجملة لجواز ان يكون الجملة من حيث ان كل واحد
من افرادها موجود بوجود خاص علة لمجموع الافراد من حيث هو موجود بوجود
زايد على وجودات كل واحد واحد على معنى ان تكون جملة الافراد من حيث هي
موجودات علة لوجود الجملة من حيث هي جملة واجيب عن الاول بان العلة المستقلة
للمجموع يجب ان تكون علة لجميع آحاده لانها لو لم تكن علة للجميع فاما ان يكون بعضها
مستغنيا عن العلة او حاصلا بعلة اخرى فان كان الاول لزم وجود الواجب اذ
المراد به موجود مستغن عن المؤثر وهو خلاف المط لان ذلك البعض المستغني لا يجوز
ان يكون واقعا في الوسط والا لكان معلولا لما فوقه وعلة لما بعده بل كان علة في
الطرف فينقطع السلسلة به وان كان الثاني لزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة
للمجموع علة مستقلة لان العلة المستقلة للاشياء هي التي يترتب عليها مجموع تلك الاشياء
بدون اعتبار الغير وههنا ليس كذلك فيلزم الخلف وعن الثاني بان مثل تلك العلة يكون
مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة للمتقدم ويوجد معه والثاني يوجد مع (للجزء مع)
المتاخر فيكون علة المجموع علة لكل واحد وعن الثالث بان نقول المراد بالجملة
المتسلسلة مجموع الممكنات من العلل والمعلولات وح لا يكون الخارج منها ممكنا بل
واجبا وهو المط وعن الرابع بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها
غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات
الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مفهوم لوجودات الاجزاء

منا بين الكل وهي في وجودها انها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم
الشيء على نفسه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الاول
انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا
اخرى لانه ان كان واجبا لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان
كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر ان
علة الحاجة هي الامكان وذلك لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور
والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان
له سبب واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التسلسل بالتقرير السالف
في الوجه الاول وكلاهما محال ولا يعارض هذان الوجهان بانه لو كان واجبا لزاد
وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته لانه يكون عارضا
لذاته فيكون له سبب ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيرها فيلزم تقدم ذاته
بوجوده على وجوده على التقدير الاول او امكانه على التقدير الثاني لما بينا ان
ذاته من حيث هي هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ووجوب تقدم
العلة على المعلول بالوجود مطلقا ممنوع وانما ذلك فيما اذا لم تكن الذات علة
لوجود نفسها اما في مثل هذه الصور فممنوع الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء
ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لما هو انه غير متصور بالبديهة اتفاقا
ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى اي ولاجل امتناع تحديده

لا

لما سال فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة الله تعالى بقوله ما رب العالمين اجاب
موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته بقوله رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله من الاشراف
الا تستمعون جوابه فاني سالته عن حقيقته وهو يذكر افعاله فاجاب موسى ثانيا
بما هو اقرب الى الناظر واوضح عند المتامل وهو قوله ربكم ورب آبائكم الاولين
فنسبه الى الجنون لما نسبه فرعون الى الجنون فذكر صفات ابين واظهر وهو
قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما وقال ان كنتم تعقلون لان هذا تعريفه و
لا يمكن تحقيقه ان كنتم تعقلون ان البسيط لا يمكن تحديده فان قلت جواب موسى
بذكر الصفات لا يدل على امتناع العلم بذات الله تعالى بل غايته ان يدل على عدم
علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر صفاته مرة بعد اخرى تعريض لهم بانه لا يمكن
ان يعرف حقيقة الله تعالى والا لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى او سال الله تعالى
العلم به ليجيبهم بذلك والرسم وان كان ممكنا لا يفيد الحقيقة كما قرر في موضعه
قلت الذي ثبت هو ان الرسم نظرا الى كونه رسما لا يفيد الحقيقة ولم يقولوا انه
لا شيء من الرسوم نظرا الى خصوصيته يفيد ذلك واذا كان كذلك فجاز ان يكون
لله تعالى صفات هي بحيث اذا تصورت انتقل الذهن الى ذاته من غير تخلف لا بد
لنفي هذا الاحتمال من دليل وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وقالوا لانم ان طريقة
معرفة الشيء منحصرة فيما ذكرتم لجواز ان تكون بالالهام او الوحي او بخلق العلم
الضروري او بتصفية الباطن بسبب الرياضة والزموهم بان حقيقة الله تعالى هو

هو الوجود المجرد عندهم اى عند الحكماء وهو معلوم فيكون حقيقته تعالى معلومة
بالضرورة وللحكماء ان يقولوا ان سلم ان حقيقة الوجود المطلق معلومة فالمعلوم
انما هو الموجود المشترك لا الوجود الخاص **الفصل** الثاني في التنزيهات اى
فيما يجب تنزيهه تعالى منها وفيه مباحث الاول ان حقيقته لا يماثل غيره من الحقائق
والا اى وان ماثلت غيره ولا شك انها متميزة عما عداه فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته
لزم الترجيح بلا مرجح لانه مماثل لغيره في الحقيقة فاقتضاء الذات امرا يختص به
دون ذلك الغير ترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان ملاقيا للذات اى صفة له
عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه
الى سبب منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به
كالفصل والعلة فان الفصل لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي
ساير الحصص في الماهية والعلة لذاتها تختص بمعلول معين لانها معلولة الذات
فتكون متاخرة عن تعينها فلا تقتضي تعين العلة اى الذات لاستحالة ان
يكون المتاخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان متاخرا
عن الفصل في الوجود لم تكن مقتضيا لتعينه والمعلول لما كان متاخرا في الوجود
عن العلة لم تقتض تعينها ولو جاز ذلك اى لو جاز ان يوجب ذات صفة تقتضي
تلك الصفة الاختصاص مع كونه مساويا لساير الذوات لجاز ان تتنافى لوازم
الامثال لاختصاص بعض تلك الامثال بصفة تقتضي تلك الصفة امتناع حصولها في
البواقي وهو محال لانا نقول لم لا يجوز ان يكون امتياز ذاته تعالى بسلب الصفات المختصة

كان

بان الموجب ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ولزم التسلسل

بذوات الممكنات كالحدوث والتحيز وغير ذلك والسلب يكفي فيه عدم علة الثبوت
لانه يفتقر الواجب الى عدم علة ثبوت صفات الممكنات فيلزم امكانه وقال
قدماء المتكلمين ذاته تساوي ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعني به ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وهو مشترك بينه وبين ساير الذوات وايضا الوجوه الدالة على
اشتراك الوجود يدل على اشتراك الذات وتقريره ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة مشترك وايضا فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات وايضا
ان المقابل للذات وهو الذي لا يعلم ولا يخبر عنه واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات
لبطل الحصر العقلي وهو اما ان يكون الشيء له ذات او لا وتخالفه عطف على قوله تساوي
اى تخالف ساير الذوات بوجوب الوجود والعلم التام والقدرة التامة عند الاكثرين
من القدماء وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات جواب عن
دليلهم لبيان لا يلزم من اشتراك الذوات في المفهوم المذكور اشتراكها في الحقيقة فلعل مفهوم
الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات
وتماثلها وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا في مفهوم الوجود و
يتميز عن وجوداتنا بتجرده عن الماهية وعدم العروض لغيره اى لماهية ما من الماهيات
وقد سبق القول فيه اى في مباحث الوجود قلت هذا نقل غير صحيح فان مذهب
الحكماء ان ماهيته تعالى عين وجوده الخاص وهو معروض للوجود المشترك الثاني
في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا
للكرامية والمشبهة لنا انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما اذ لا نعني

اى ذاته تعالى تخالف ساير الذوات لذاته عند ابي هاشم بالحالة الخامسة وهي الالهية اى
مع مخالفته للاحوال الاربعة اعني
الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية وتلك الحالة هي
علة

١١٦

للجسم الا المتحيز المنقسم كما تقدم في اول الكتاب ان المتحيز ان انقسم فهو الجسم والا فهو
الجوهر الفرد وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف
او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى اذ لا نعني به الا متحيزا غير منقسم وهو باطل بالاتفاق لانه
يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا فانه تعالى
لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق وكان مختصا بجانب مقدر بذلك القدر
دون غيره الى مخصص ومرجح وهو محال فيلزم الا يجوز ان يكون المخصص موجودا له تعالى واحتجوا اي القائلون
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل تشهد ان كل موجودين
لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه في الجهة كالسماء
والارض والله تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا فيه حتى يكون
هو ساريا في العالم فيكون مباينا عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي التحيز والجهة لكونه
قائما بنفسه فان العرض لما لم يقم بنفسه لم يكن متحيزا والله سبحانه يشاركه في ذلك فيشاركه
في اقتضائهما واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وقوله الرحمن على العرش استوى واجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البداهة
لاختلاف العقلاء فيه ولو كان بديهيا لما كان كذلك وعن الثاني ان الجسم يقتضيهما لا
الجهة والتحيز لحقيقته المخصوصة لا لقيامه بذاته فلا يلزم ما ذكرتم وعن الآيات
بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرف في صدر الكتاب
فنفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف او تأول كما ذكر في المطولات الثالث
في نفي الاتحاد والحلول اي اتحاد الله تعالى بغيره وحلوله في غيره اما الاول فلانه لو اتحد

بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث
او عدم احدهما وبقي الآخر وما قيل عليه انا لا نم انهما لو بقيا موجودين لم يتحقق الاتحاد وانما
كان كذلك لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل ليس بشيء يظهر بالتامل واما الثاني فلان المعقول
منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية اي بحيث لا يقوم بنفسه بل بما قام به و
هذا المعنى لا يعقل في الواجب لانه يستلزم احتياجه في وجوده الى غيره وحكى القول به
اي بالحلول والاتحاد عن النصارى فانهم ذهبوا الى اتحاده تعالى بالمسيح او حلوله فيه
وجمع من المتصوفة فانهم ذهبوا الى انه تعالى يتحد بالعارفين او يحل فيهم فان ارادوا
ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصويره اولا ليتأتى التصديق به
اثباتا او نفيا الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري
تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة بالمعلومات
والمقدورات والمرادات وهي متغيرة متبدلة ولا يلزم من تبدلها وتغيرها تغير
في الذات لانها لا تحقق لها خارجا فلم يزل عن الذات في الخارج شيء ولم يحدث لها
شيء فهي في الخارج على ما كانت عليه في حالتي الصفة الاضافية وزوالها قيل تعلق العلم
والقدرة والارادة لكونه نسبة بين صفة حقيقية وبين غيرها لا يكون من صفاته
تعالى بل من لوازم العلم والقدرة والارادة صفات يلزمها اضافات فالاولى ان يقال صفات
الله تعالى اما اضافات محضة كالاول والآخر واما صفات حقيقية يلزمها اضافات كالعلم
والقدرة والارادة واما صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالحيوة والسمع والبصر لا اولان

حدوث م

اى دون يلزم الاضافة في الثالث م

بتغير ان يتغير الاضافات دون الثالث وملزوم الاضافة في الثاني والى امور حقيقيه
كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا للكراميه لنا وجوه
الاول ان تغير صفاته الحقيقية توجب انفعال ذاته اذ لا نعني بالانفعال الا الهيئة الحاصلة
للذات بتبدل الاحوال والصفات وقيل في توجيهه ان تلك الصفة المتغيرة لا بد لها من
سبب وهو اما الذات او غيرها والثاني ح يتعين الاول ويلزم ح من تغير الصفة انفعال
الذات لان تغير مقتضى الذات يستلزم تغير الذات عما كانت عليه وانفعالها وهو
ح الثاني ان كل ما صح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا
وهو ح الثالث لو صح اتصافه بالحوادث لصح اتصافه به اذن ازلا اذ لو قبل ذاته
صفة حادثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا
للتسلسل فلا ينفك عنه اى لا ينفك تلك الصفة عن ذاته وصحة الاتصاف بالصفة متوقفه
على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو
ح لانه يلزم منه صحة وجود الحادث ازلا وهو ح بالضرورة فثبت بهذا البرهان ان
كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا فيجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ينتج من الشكل الثاني ان الله تعالى
لا يتصف بالحوادث قيل لا حاجة الى العكس فانه اذا ثبت ان كل ازلي لا يتصف
بالحوادث يجعله كبرى لقولنا الله تعالى ازلي لينتج من الاول ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث
واعلم ان هذا الوجه ضعيف اما اولا فلان امتناع الحوادث في الازل انما هو لاخذها مع قيد
الحدوث وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى هذا المجموع بل بالنسبة الى الذات وح لا يلزم

اى ذات الحادث م

ان لا يكون

ان لا يكون جائزة الوجود في الازل واما ثانيا فلانه منقوض بالحوادث بان يقال لو حصل
لذات الشيء وجود لكان لتلك الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة ثابتة
في الازل والا يلزم الانقلاب لكن صحة الاتصاف به متوقفة على صحة ذلك الوجود في الازل
ويلزم منه ان يكون الحادث ازليا الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا
من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان اقتضاء الذات او لوازمه تلك
الصفة الحادثة في وقت دون آخر يكون ترجيحا بلا مرجح وان كان وصفا آخر من صفاته محدثا
لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب عروض ذلك الوصف المحدث وان كان شيئا غير ذلك
لا غير ذاته وصفاته كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل ح ولقائل ان يقول
انه تعالى يجوز حله على الاعتراض على الوجه الرابع وتقريره ان المقتضي لتلك الصفة ليس امرا
منفصلا لانه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل
منها مشروطة بانقضاء الاخرى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح حصول شرطه وهو
انقضاء الاولى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها فيكون المرجح ارادة الواجب
المختار وخلف اى كل منها خلف لما زال فيكون الكمال مطردا بحاله بان يكون ذاته متصفة
بصفة كمال دائما فلا يرد ان انقضاء الصفة ح لانها كمال لا يقال ان كل واحد من تلك الصفات
المتعاقبة بحد انه يكون صفة كمال فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال
لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم
ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضائها وقتها نقصا وامكان الاتصاف بها
جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان ذاته مقتضية للصفات المتعاقبة الحادثة

لصح اتصاف ذاته بكل واحدة منها في الازل وقد ثبت بطلانه وتقرير الجواب ان امكان
الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة
التي قبلها او بوقت معين فيلزم صحة الاتصاف في الازل ويجوز حمله على الاعراض
على الجميع اما على الاول فبان يقال ان اردتم بالانفعال تأثير شيء في ذاته فنحن نسلم ان ذاته
لا ينفعل عن شيء لكن لا نم ان تغير صفاته يوجب ذلك لجواز ان يكون ذاته مقتضية لصفات
متعاقبة كل واحد منها مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال التعلق الارادة
بها وان اردتم بالانفعال تبدل الصفات فلا نم استحالته لان ذلك عين النزاع وان
اردتم معنى آخر فلا بد من تصويره اولا لنتكلم عليه ثانيا وبحث مذاق الرابع بان
يقال نختار ان المقتضي لتلك الصفة ذاته تع لا المنفصل لامتناع انفعالها عن الغير
قولكم يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا ممنوع لجواز ان يقتضي ذاته تع صفات متعاقبة
كل واحدة منها تكون مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال التعلق
ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحادث من صفة اخرى واما على الثاني فان
يقال لا نم انه لو خلا ذاته عن تلك يكون ناقصة وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل لها بدل
الاولى صفة كمال خلفا عن الزايلة بطرد الكمال واما على الثالث فبان يقال ان
الصفة الحادثة سلمنا انها مما يصح اتصاف ذاته بها لكن لا يلزم منه صحة اتصافه
بها في الازل لان المراد بصحة الاتصاف امكان الاتصاف وامكان الاتصاف
بتلك الصفة موقوف على امكان الصفة ولا نم ان تلك الصفة قبل زوال الصفة
التي قبلها او قبل دخول الوقت المعين الذي تعلق ارادة المختار به ممكنة احتجوا

لى القايلون بجواز اتصاف ذاته تع بالحوادث بانه تعالى لم يكن فاعل العالم في الازل
والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة تصح قيامها به تعالى
لمطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي
للوجودي فلا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي لصحة القيام فان صحة القيام
امر وجودي لكونه نقيضا للاصحة والحوادث تشاركها في ذلك فتصح قيامها
بذاته تعالى واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة فان
كونه فاعلا اضافة وتعلق لقدرته بفعله لم يكن عارضا لها وعن الثاني بان
المصحح لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة وهي ليست مشتركة بينها وبين الصفات
الحادثة ولعل القدم شرط او الحدوث مانع من القيام بها فان الشرط جاز ان يكون
عدميا وكذلك المانع الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه
سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح ولا يلتذ
باللذايذ الحسية فانها لهذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم
واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور من نفسه كمالا فرح
به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات لان مداركه اعظم المداركات ومدركاته على
ما هي عليه وكذا ساير الموجودات على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد من ان يلتذ به
الفصل الثالث في التوحيد انما افرده بالفصل وان كان عند التحقيق
راجعا الى التنزيهات اذ المراد منه نفي الشريك عنه تعالى تنبيها على كونه اصل الباب
اذ لا مرتبة اعلى من التوحيد وعليه معنى الاسلام احتج الحكماء بان وجوب الوجود

نفس ذاته تعالى لانه لو زاد لاحتاج الى الذات فكان ممكنا ويلزم من امكانه
امكان الذات فان الذات انما كانت واجبة بهذا الوجوب فاذا امكن زواله
امكن زوال مقتضاه وقد تقدم ذلك في اول الكتاب فلو شاركه غيره امتاز
عنه بالتعين لان الشريكين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين ويلزم التركيب اي
تركب الواجب من الوجوب والتعين اذ التعين وان كان خارجا عن الماهية فهو
داخل في الهوية واعلم ان هذا الدليل يتوقف على كون الوجوب والتعين
ثبوتيين وهو ممنوع والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح اللازم من كون المؤثر فيه احدهما
فقط ولامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد اللازم من كون المؤثر فيه كليهما ايضا
هذا الدليل يسمى دليل التمانع وهو ماخوذ من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض
ولا يلزم من ذلك محال اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فاما ان يحصل مرادهما
او لا يحصل مراد كل منهما وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم كون الجسم في حالة واحدة
متحركا وساكنا واما الثاني فلانه يلزم منه خلو الجسم عن الحركة والسكون في زمان تحقق
ارادتهما او يحصل مراد احدهما فيلزم عجز الآخر وان لم يمكن للآخر ارادة السكون
على تقدير ارادة الاول حركة الجسم فيكون المانع عن ارادة السكون ارادة الآخر
وهو الذي اراد الحركة لانه لولا ارادة الآخر لصح منه ارادة السكون فيلزم
عجزه لان عجز الثاني لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والعاجز لا يكون

الها

الها ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا هو لعدم توقفها عليه اذ صدقها يتوقف على صدق الرسول وصدقه يثبت
باظهار المعجزة لا على التوحيد فلا يلزم الدور بخلاف التمسك في اثبات الواجب
فان صحة النقليات يتوقف على ثبوته الباب الثاني ::
في صفاته الثبوتية وفيه فصلان الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها
افعاله وفيه مباحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه قادر بمعنى ::
انه ان شاء فعل وان شاء ترك لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره
في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها لان الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث العالم فيحتاج كل شرط
حادث الى شرط آخر حادث ويلزم من وجود العالم وجود شرطه الموجود الى ذلك
ومن وجود شرطه وجود شرط شرطه ويلزم وجود امور مترتبة بالطبع غير متناهية
وهو محال لما مر في ابطال التسلسل او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لان
وجود ذلك الشرط الحادث الذي يتوقف تاثيره في العالم على ارتفاعه يكون مشروطا
بارتفاع حادث آخر قبله وهكذا الى غير النهاية وهو محال ايضا لان جملة ما طرأت من
الحوادث الى زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن
في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء ساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول
وانما زاد الثاني عليه بقدر متناه وهو الحوادث الواقعة مذ يومنا الى يوم الطوفان

وقد وضع غير متناه متناه هذا خلف

فيكون متناهيا وانما اعاد هذا البرهان ههنا مع انه قد تقدم في بطلان التسلسل
تنبيها على ان التطبيق لا يتوقف على اجتماع الآحاد في الوجود على ما ذهب اليه الحكماء
قيل لانم ان المؤثر لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم
وانما يلزم ان لو امكن وجود العالم ازلا بل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا
لا ما في حدوث العالم وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر كذلك
يعتبر فيه امكان الاثر قلت هو موقوف على الامكان الحادث على هو لكنه موقوف على
شرط حادث ثم وهو اما وجودي او عدمي وبتم الدليل الى آخره فالاعتراض غير
متوجه قلنا وجوده ازلا ليس بمحال مطلقا وانما المحال وجوده متى كان الحركة تنافي
الازلية واما السكون فلا ينافيها فوجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا واذا
لم يكن ممتنعا سقط ما ذكرتم قلت فيه نظر لانه يتبين في دليل الحدوث انه لا يصح وجوده
من الموجب ساكنا ايضا سلمناه اي سلمنا ان المانع وهو امتناعه ازلا يتحقق
لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على الزمان الذي وجد فيه بمقدار متناه
انه لم يصر بذلك ازليا وكان يجب ان يوجد قبل ان وجد بوجود المؤثر التام
وانتفاء المانع قيل الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان فان
ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فان قيل ان اليوم ما دام يكون حاضرا
امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري
لا خارجي فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين في الذهن قلنا الذهن لا يقوى على
استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية

وهو معنى واحد لا كثرة فيه هكذا قيل وفيه بحث ونقض بالزمان فان اجزاءه غير
مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة للفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة للفلك
المشتري وزمان دورة تامة للفلك القمر انقص من زمان دورة تامة للفلك الشمس
قيل سلمنا ان موجد العالم قادر لكن لا يلزم منه كون الواجب قادرا مختارا لم لا يجوز
ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما يوجد العالم على سبيل الاختيار ويوجده
على سبيل الايجاب قلنا لان كل ما سوى الواحد ممكن لما تقدم في برهان التوحيد
وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز
ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فيجب ان يكون حال الحدوث او حال
العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وهو الوسط واذا كان حادثا لم يكن
معلولا للموجب قلت هذا الدليل منقوض اجمالا بوجود الباري تعالى فانه معلول
ذاته وبصفاته ايضا وتفصيلا بان التأثير استتباع حصول الحصول وتحقق ذلك
حال البقاء لا يستلزم تحصيل الحاصل وما قيل ان كل ما سوى الواحد الواجب ممكن
ثم لا يكون الوسط وسطا لكونه من العالم ايضا ليس بشيء لان الخصم يقول لم لا يجوز
ان يكون الواجب موجبا لبعض العالم وذلك البعض موجدا للباقي بالاختيار و
لا يتم الدليل ح احتج المخالف بوجوه ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط المعتبرة
في مؤثريته وجودية كانت او عدمية وجب الاثر والا لكان فعله تارة و
تركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع فعله لاستحالة وجود المشروط

والا لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وهو محال

بدون الشرط ومع وجوب الفعل او امتناعه لا اختيار واجيب بان القادر يرجح احد
مقدوريه على الآخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه و
الهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك جواب سؤال مقدار
تقريره لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان هذا انما
امتنع لذلك وهو يوجب انسداد باب اثبات الصانع والجواب منع ان الترجيح
من القادر بلا مرجح ليس كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة
بالفرق بينهما وبامتناع الثاني دون الاول والحاصل ان الترجيح بلا مرجح جائز
دون الترجح بلا مرجح وبان المؤثر استجمع شرائط المكنة لا شرائط الفعل ووجود
الفعل موقوف على تعلق الارادة به فاذا تعلقت الارادة وجب الفعل والوجوب
بالقدرة مع الارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر اي تعلق قدرته به يتوقف
على ثبوت المقدور في نفسه لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاص
تلك النسبة به دون غيره المتوقف على ثبوته لان ما ليس متميز ثابت فيلزم الدور
لو توقف ثبوت المقدور في نفسه على اقتدار القادر اي تعلق قدرته به ونوقض
بالايجاب وذلك بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا
لان ايجاب الفعل منه يتوقف على تميزه في نفسه لكون الايجاب نسبة بين الفعل
والموجب متوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور
ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج فان الاقتدار يتوقف على ثبوته في العقل

وثبوته

وثبوته في الخارج يتوقف على اقتدار القادر فلا يلزم الدور الثالث المقدور
لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل له
اي الحاصل له العدم حال العدم ممتنع فانتفت المكنة اذ الوجوب والامتناع
ينافيان القدرة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او
حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه والتحقيق ان
القادر له ان يوجد ذات المقدور لا ان يوجدها مع قيد العدم حتى يكون محالا
الرابع الترك نفي محض لانه لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا اثرنا اثرا عدميا
اذ لا تمايز بين العدمات وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه ابقاه على
العدم الاصلي وهو مستمر فلا يكون مقدورا لان العدم المستمر حاصل وتحصيل الحاصل
محال فعلا لان النفي المحض لا يكون فعلا فلا يوجد القادر لانكم فسرتموه بانه الذي ان
شاء فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا واجيب بان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك الذي هو عدمي ليلزم ما ذكرتم
فرع على كونه تعالى قادرا انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته تعالى
وذاته كافية في تحقق جميع صفاته ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي الى كل الممكنات على السواء
اذ لولاه لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في
ذلك الى مخصص ومرجح والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع اذ الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية قيل فيه نظر لانا لا نم ان نسبته الى الجميع على السواء
لجواز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان

المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمنا لكن يجوز ان يكون امكان كل مغايرا بالحقيقة لامكان ماهية اخرى وح لا يكون الجميع مشتركا في مصحح المقدورية وهو ضعيف اما الاول فلان تعلق قدرته ببعض دون بعض ليس من مقتضيات الذات من حيث هي بل باعتبار الارادة فالذات من حيث هي نسبتها الى الجميع على السواء واما الثاني فلان المقدورية صفة تعرض للممكن وليست بعدم صرف ولا العدم جزء مفهومها وهي نقيض اللامقدورية فيكون ثبوتية واما الثالث فلما سبق من ان الامكان امر اعتباري تعرض للشيء بالنسبة الى الوجود والعدم وظاهر ان جميع الممكنات مشتركة في مثل هذا المعنى وانكار امثال هذه الامور عين السفسطة وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يجوز ان يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي الذي تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لانا نعلم ان تغيرات الاحوال كحال الليل والنهار وغير ذلك من الفصول وغيرها مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب اجيب بان الدوران لا يفيد القطع اي لا يوجب القطع بالعلية لتخلفها عنه في المضايفين وجزء العلة وشرطها ولوازمها قيل قد شرط في دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية فيها والنقوض التي ذكرتموها نجزم بعدم العلية فيها قلت لو افاد العلية لا فادها ظنا كما هو مذهبهم لا قطعا والظن في مثل هذه المباحث لا يفيد وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والشرير اي انا نلتزم كونه شريرا بمعنى انه موجد للشر نعم لا يجوز اطلاق هذا الاسم

لعدم

اي كما اجيب بانا نلتزم

لعدم الاذن فيه شرعا وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو امكن صدور القبيح منه فاما ان يعلم قبحه او لا يعلمه والثاني يستلزم الجهل والاول يستلزم الحاجة لان الاقدام على القبيح من غير حاجة لا يليق بالحكيم والله تعالى منزه عن الجهل والحاجة فلا يصح صدور القبيح منه فلا يكون مقدورا له اذ المقدورية مشروطة بصحة صدور ذلك الشيء منه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم عدم صدور القبيح منه فالمانع من الصدور عدم الداعي الى فعل القبيح حاصل فعدم صدور القبيح منه لوجود المانع لا لان القدرة زائلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد بل على ما يخالفه في الماهية فانه قادر على تحريك الجسم الى حيز حركة العبد اليه لكن الحركتين متخالفتان بالحقيقة لانه طاعة او سفه وهو ما يقابل الطاعة او عبث وهو الذي لا يكون مبنيا على غرض كافعال المجانين والله تعالى منزه عنهما واجيب عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد واما الفعل في نفسه فهو حركة او سكون والله تع منزه عن تلك الاعتبارات لا عن نفس الفعل فجاز صدور مثل ذلك الفعل منه فان الاختلاف في العوارض المفارقة لا يوجب اختلاف الفعلين في الماهية وقال ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائيان لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للدواعي والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذ لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة وههنا ارادة الله تعالى مستقلة بايجاد ذلك الشيء فيوجد عند تعلق الارادة به الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده

ان صح

الى ما ليس بمعلوم فان المختار لا بد له من العلم بما يقصده الثاني ان من تامل احوال
المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها
علم بالضرورة حكمة مبدعها وكونه عالما بها بالضرورة وقد نبه عليه بان من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة يدل على معان دقيقة موثقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم وكذلك فان من يسمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر
الى ان يجزم بانه عالم وما يرد من جواب سوال مقدر تقريره السوال الى ان يقال لو كانت
الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها لكانت الحيوانات العجم عالمة بها فان فعل بعضها
متقن محكم فان النحل يصنع تلك البيوت المسدس المتساوية بلا فرجار ومسطر
واختياره للمسدس لانه اوسع من المربع ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات
وما سواها وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج
تلك البيوت بلا آلة وتقرير الجواب ان ما نرى من عجايب افعال الحيوانات
فهو من اقدار الله تعالى اياها بخلق العلم فيها والهامه لها كما قال الله تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا الآية الثالث ان ذاته تعالى مجردة
حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدا الجميع الموجودات
والعالم بالمبدا عالم بذويه اي معلولاته لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره
فان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدا للغير
وذلك يتضمن العلم به اي بذلك الغير لتوقف العلم بالاضافة على العلم بالمضاف اليه
فيكون عالما بالجميع الرابع انه تعالى مجرد لما مر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير

المجردات

المجردات لانه يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره
لان صحة المعقولية من لوازم ذاته فلا تنفك عنه سواء كان وحده او مع غيره فيكون
صحة مقارنة لها اذ التعقل يستلزم حضور ماهيته لدى المعقول في العاقل و
لا نعني بالمقارنة الا ذلك وصحة المقارنة لدى مقارنة المجرد لمعقول غيره لا يشترط فيها كونها
لدى كون حقيقة المجرد في العقل لانه لدى كونها في العقل مقارنتها للعقل والشيء لا يكون
شرط نفسه وفيه تساهل اذ صحة المقارنة اذا توقفت على المقارنة لا يلزم اشتراط
الشيء بنفسه بل تأخر صحة المقارنة عن وجودها وهو ظ الاستحالة قلت لا بل
يلزم توقف الشيء على نفسه لان صحة المقارنة اذا كانت مشروطة بالمقارنة والمقارنة
مسبوقة بامكانها ضرورة انها لو كانت ممتنعة لم تتحقق فيلزم توقف صحة المقارنة
على صحة المقارنة وهو ما قاله المصنف لو قال لان صحة المقارنة لو توقفت على كون
المجرد في العقل لزم توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها لكان اولى فيصح
اقتران ماهية الموجود في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك
وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته في
كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى
فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة والوجهان الاخيران
معتمد الحكماء وفيهما نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء
للشيء يقتضي شيئين ولئن سلم انه عالم بذاته لكن لا نسلم انه عالم بالمبدا فان كونه مبدا
للغير صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية وانما يلزم

ذلك لو كان تلك الصفة لازما ينافيه بالمعنى الاخص وهو ممنوع واما في الثاني فلانا لا نم
ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل وان ذات
واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولين سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل
ولكن لا نم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض
المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولين سلم ان بعض المجردات يصح ان يعقل مع غيره
ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات ولين سلم ذلك ولكن لا نم ان
صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل لان مقارنته لمعقول آخر
غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في محل والثانية مقارنة الحال للمحل
فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولين سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح
للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة واحتج المخالف
بوجوه الاول انه لو عقل شيا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله لي ذلك الشي وذلك
يتضمن تعقل ذاته وانه محال لاستحالة لي لان التعقل اما نسبة بين العاقل والمعقول
او حصول حقيقة المعقول في العاقل وكلاهما محال اما الاول فلاستحالة حصول النسبة
بين الشي ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة
حصول الشي في نفسه لا يقال لا نم ان من علم شيا علم انه عالم به والا لزم من العلم
بشي واحد العلم بامور غير متناهية لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به فان
من علم شيا امكنه ان يعلم انه عالم بالضرورة والا جاز ان يكون واحد منا عالما
بالمنطق والنحو والطب لكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ

في الاجتهاد وذلك سفسطة بل الجواب انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة
وقلنا الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن منعنا بطلان التالي ونوقض
بتصور الانسان نفسه لكن الثاني بط لانه اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قايمة به
متعلقة بذاته تعلقا خاصا فالتعلق بين نفس العلم الذي هو صفة حقيقية
كما هو مذهب اهل السنة وبين ذاته المعلوم لا بين ذاته وبين المعلوم وذلك
يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشي ونفسه الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما
سنذكره ولا جزؤه لما ذكره للزوم التركيب وهو صفة قايمة بذاته لازمة له وانه تعالى
فاعل لها لامتناع احتياجه في شي من صفاته الى غيره لانه واجب من جميع جهاته
فيكون ذاته قابلة فاعلة وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الثالث
لو كان العلم صفة كمال وهو مغاير لذاته لكان الموصوف به ناقصا مستكملا بغيره
وان لم يكن يلزم تنزيهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته الكاملة
في نفسها لا كمال ذاته من حيث انه متصف به وتحقيقه ان الصفة اذا كان منشاؤها
الذات كان ذلك غاية كمال الذات بخلاف ما اذا كان منشاؤها امرا منفصلا فان
الذات ح يكون ناقصة بدونها مستكملة بها فرعان على القول بكونه تعالى عالما الاول
انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لي بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات
على الوجه الجزئي لان الموجب للعالمية ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء
لما مر فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي والا لم يكن
نسبته الى الكل على السواء وقيل يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم كل جزئي بما له

من المعاني الكلية من غير ان يكون متعلقا بزمان معين ومتشخص كما يعلم ان القمر
كلما حال الارض بينه وبين الشمس يعرض له الخسوف الجزئي مثلا وان يكون من جملة
افراد الانسان شخص طويل فاضل مسمى بزيد يولد له عند طلوع الشمس في موضع
كذا وله صالح جواد فطن الى غير ذلك من الصفات الكلية فان ما ذكر من الامور
كليات في نفسها الكلي بالكلي لا يخرجه من كونه كليا اذ لو علمها جزئيا كما اذا علم وجود
زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم وهو الخروج في المثال المذكور يلزم الجهل ان
بقي العلم بكونه في الدار اذا التغير في صفاته ان زال ذلك العلم قلنا تغير الاضافة
والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز عن الغير والا كان
له حد به يتميز عن الغير فليس بغير متناه هف والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما
لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها لا فرادا اذ لو كان كل واحد معلوما فيكون الكل
معلوما ويلزم ان يكون غير المتناهي متميزا وهو هو والعلم القائم بذاته صفة
واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته
خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائيين فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة
عن صورة المعلومات المتحدة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه
قادر بقدرة مغايرة لذاته خلافا للمعتزلة لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته
وبين قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس بكلام تام والثاني
مفيد فلو كان عين الذات لم يكن فرق وفيه نظر اذ ذلك يقتضي تغاير الاعتبار
لا التغاير الحقيقي وهو بعينه وارد على الوجه الثاني اذ عند الحكماء صور المعلومات

مغايرة بالاعتبارات لذات العالم وايضا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها
الجبائي بيان عالمية وصفة تقتضي تلك الاضافة بينها وبين المعلوم وهي مذهب
اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج قايما بنفسه اذا التفتت
اليها النفس ادركتها او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو
غير ذاته ولما ابطل مذهب المعتزلة بالوجهين المذكورين اشار الى ابطال مذهب
المشائين بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره ويمكن ان يجعل جواب سوال مقدر
وهو ان انحصار تفاسير العلم فيما ذكرت ممنوع فان من جملة التفاسير ما ذهب
اليه المشاؤون وان العلم هو الصورة المتحدة بذاته وح لا يلزم مغايرة العلم
لذاته وجوابه ان القول بالاتحاد قد سبق فساده ولقايل ان يقول ان المعتزلة
قالوا ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات فلا يثبتون شيئا سوى الذات والتفاسير
المذكورة انما هي للعلم فاين احدهما عن الآخر وما سبق من فساد الاتحاد لا يدل على
فساد مثل هذا الاتحاد احتجوا اي احتج المخالفون بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم
وقدرة زايدين على ذاته بوجوه الاول لو قامت بذاته لكانت ذاته مقتضية
لها لان تلك الصفة لما كانت مفتقرة الى الموصوف كانت ممكنة ويمتنع ان
تكون معلولة لمنفصل فكانت مقتضى الذات ولا شك ان ذاته قابلة لها فيكون
قابلا وفاعلا معا وهو هو واذا لم يجز قيام الصفة بذاته تعالى لم تكن تلك الصفات
زايدة على ذاته قلنا سبق جوابه الثاني لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة

القدماء والقول به كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وقال
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي
الوجود وهو اقنوم الاب والعلم والحيوة وهو اقنوم روح القدس
قالوا هذه الثلثة واحدة في الجوهر اي في ذات واحدة انصفت بهذه الخواص
الثلث الجوهرية فما ظنك اي اذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن
اثبت قدماء ثمانية وهي الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر
والكلام والبقاء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة وهي هذه الصفات
مع التكوين كما هو مذهب الحنفية ولزوم التركيب في ذاته لانه تعالى يشارك الصفة
في قدمه ويتميز عنه بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته
وهذا باطلان واجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة
فنختار ان صفاته قديمة ولا يلزم الكفر والنصارى جواب سوال وهو ان القول
بالصفات القديمة لو لم يكن كفرا لما كفر الله النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة
التي هي صفات والجواب ان النصارى وان اثبتوا صفات الا انهم قايلون
بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى بدن عيسى عليه السلام
فان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس
وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال
هو الذات لما تقدم من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم قايلون بالذوات القديمة
وبهذا كفرهم لله تعالى وفيه نظر لجواز ان يكونوا قايلين بانتقال الاعراض في القدم

عدمي هذا جواب عن لزوم الى الثاني وهو التركيب يعني ان القدم عبارة عن نفي
الاولية ولا يلزم التركيب من الاشتراك فيه فان الاشتراك في الامور العدمية لا يقتضي
التركيب سلما كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا
في امر عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب الثالث عالمية لله تعالى
وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا تعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب لا يعلل بعلة
والا كان ممكنا واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له
لا بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية والحاصل انهما واجبان بالغير لا بالذات حتى
يمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير
وهو العلم والقدرة وهو محال واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات
العلمية والايجادية فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم غيره فبينوه
قيل ههنا وجه آخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله تعالى ليست
عين ذاته ولا غيره اقول المراد بالغير ههنا المعنى اللغوي فلا يرد هذا المنع
الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى لانه في معنى
حيوته لانها في حقنا اعتدال المزاج النوعي ولا يتصور في حقه فذهب الحكماء وابو
الحسين الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم فهي صفة اعتبارية وذهب
الباقون الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات يقتضي هذه الصحة ويدل
عليها انه على ان الحيوة صفة موجبة لهذه الصحة انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه
تعالى بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح بناء على ان ذاته تعالى متساوية لساير الذوات

في الذات فلا بد من امر مخصص لاجله صح عليه ان يعلم و ذلك هو الحيوة و ينتقض
لي هذا الدليل باتصافه بتلك الصفة و ذلك بان يقول لو صح دليلكم لزم ان يكون
حصول الحيوة له تعالى مشروطا بحصول صفة اخرى و يلزم التسلسل و يندفع لي الدليل
المذكور على اثبات ان الحيوة صفة حقيقية بان ذاته تعالى المخصوصة كاف في التخصيص
والاقتضاء لي لا نم انه لو اختص بالصفة المذكورة على تقدير ان لا يكون الحيوة
صفة حقيقية لزم الترجيح بلا مرجح و انما يلزم ان لو لم يكن ذاته المخصوص كافيا
في تخصيص تلك الصفة بالذات و اقتضاء تلك الصفة لكنه ممنوع فيكون قوله و ينتقض
اشارة الى نقض اجمالي على الدليل المذكور و قوله و يندفع اشارة الى نقض تفصيلي
عليه ايضا و بعضهم جعله جوابا عن النقض الاجمالي لي و يندفع النقض المذكور
بان المخصص للحيوة بالذات هو ذاته المخصوصة المقتضية لتلك الصفة فلا يتم
النقض قلت هذا ليس بشيء لان المنع على النقض الاجمالي يجب ان لا يكون متوجها
على اصل الدليل حتى يكون دافعا و هذا السوال بعينه وارد على اصل الدليل فالتوجيه
الاول اولى مع صريح ان لفظ المحصل يدل عليه الرابع في الارادة توافق الجمهور
على انه مريد و تنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته علمه بان كيف ينبغي ان
يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل و يسمونها عناية و فسرها ابو الحسين
بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد و النجار بكونه غير مغلوب و لا مكره
فهي عنده عدمية و الكعبي بعلمه في افعال نفسه اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة
عن علمه بها و امره في افعال غيره و قال اصحابنا و ابو علي و القاضي عبد الجبار انها صفة

حقيقة

حقيقة زائدة مغايرة للعلم و القدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا انه
تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض و بعضها بالتقديم و التاخير بان
يقع البعض في زمان متقدم على زمان الآخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات
الى ذاته تعالى على التسوية و نسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي
اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص لايجاد بعض الحوادث بوقت دون وقت
آخر يلزم الترجيح بلا مرجح و ليس هو لي ذلك المخصص نفس العلم فانه تابع للمعلوم
لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا له و التابع استحال ان
يكون مستتبعا و لا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصيص
و لان شانها التاثير و الايجاد و الموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث
هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح و الموقوف غير الموقوف عليه فاذن لا بد
من صفة غير العلم و القدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود و باوقاتها
المختصة بها و تلك الصفة هي الارادة و قيل عليه لا نم ان القدرة اذا كان من شانها
التاثير لم يكن مخصصة فان القادر يرجح احد المتساويين بل المرجوح بلا مرجح
و مخصص كما اعترفتم و جوابه انه اذا كانت نسبتها بالتاثير فيساوي نسبتها
الى الجميع فلم يخصص الموجدية الا بمخصص مغاير لها و ذلك ضروري و ما ذكرتم
ثانيا في ترجيح القادر فذلك ليس ترجيحا بلا مرجح مطلقا بل بلا مرجح غير ارادية
فان المختار قد يفعل بارادته ترجيح احد المتساويين لا يقال امكان وجود
كل حادث مخصوص بوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تعالى

او علة تعلق بحدوثه في ذلك الوقت او بما فيه من المصلحة ترجيح خبر لقوله عليه لان
خلاف المعلوم والاصلح لانا نقول لا نجوز ان يكون المخصص هو كونه ممتنعا
قبل ذلك الوقت وصيرورته فيه اذ الممتنع لا يصير ممكنا فان ما بالذات لا يزول ممكنا صح
ولقايل ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول فيما لا يزال
وذلك يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان الح انما هو وجوده ازلا
وذلك ثابت دايما واما فيما لا يزال فهو ممكن وذلك الامكان ثابت دايما فلا انقلاب
فيقال اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث المعين ممكنا في ذلك الوقت
ممتنعا في وقت آخر ولا يزول ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب
والكلام لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاتصالات والاوضاع المذكورة لانا
نعيد الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث
بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما
امكن ان يتحرك على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وكما امكن ان يتحرك فلك
البروج مثلا بحيث تكون منطقته على ما هو واقع امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقة دايرة اخرى ذاهبة مثلا من الجنوب الى الشمال وان يكون اي وكما
امكن ان تكون الكواكب في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في
جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشي سيوجد في الوقت الفلاني ليس هو المخصص
لم بذلك الوقت لان العلم بان الشي سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث
سيوجد فالحيثية سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه اي لا يكون

معلله

معللة به لان العلة لا تكون مسبوقا بالمعلول وربما قال الحكما لا نسلم ان كل علم فهو
تبع للوقوع انما ذلك في العلم الانفعالي والاصحاب يدعون الفرق في استواء
نسبة العلم والقدرة الى الطرفين واما رعاية الاصلح فغير واجبة على سند كون
المخصص انما يكون علمه بالمصلحة التي في حدوث الحادث في ذلك الوقت اي
لو وجبت عليه رعاية الاصلح وسياتي ابطاله واحتج المخالف بان الارادة
لو تعلقت لشي لغرض لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره لان ذلك
الغرض الذي هو غيره وهو ح فان قيل انما يكون كذلك ان لو لم يكن الغرض عايدا
الى الغير وهو الاحسان اليه قلت فننقل الكلام الى الاحسان فان يكون اولى
فيكون فعله سببا لاستكماله وتركه سببا لنقصانه ويعود ما قلنا وان تعلقت
لا لغرض كان ترجيحا بلا مرجح فبل هذا الشق لم يذكره المص ههنا وذكره في المصباح
فكانه متروك من الناسخ الاول اذ البيان لا يتم بدونه واجيب بانا نعلقها بالمراد
لذاتها لا لغيرها اي نختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
انما يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال لو كان تعلقها
بالمراد لذاتها لوجب فعله وامتنع تركه فيلزم سلب الاختيار لانا نقول وجود الشي
بالاختيار لا ينافي اي انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة به يستوى فيه
الطرفان ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا منافاة اذ الاختيار الذاتي
لا ينافي الوجوب الغيرى فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة
ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قايمة بذاتها حادثة لا في محل قالوا ولو كانت

يريد

في محل فاما ان تكون ذاته فيلزم كونه محلا للحوادث او غيره فتكون صفة الشيء
قايمة بغيره وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته ويجوز عندهم كونه محلا
للحوادث لنا على انها غير محدثة وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة اخرى
والتقدير انها حادثة فتحتاج الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل الثاني قيام الصفة
لو كانت حادثة فاما ان تكون قايمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قايمة بذاته
كما هو مذهب الكرامية وكلاهما محال اما الاول فلان قيام الصفة بنفسها غير معقول
لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك فهو مع انه غير معقول كان اختصاص
ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على سواء وكونها صواب
سوال وهو انا لا نم لزوم التخصيص من غير مخصص فان كونها لا في محل موجب
التخصيص لان ذاته تع لا في محل وكذا هي الارادة فكان اختصاصه بها اولى
وجوابه ان كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان تكون مخصصا اي علة للتخصيص
لكونه ثبوتيا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق هذا اشارة الى ابطال
القسم الثاني وهو ان تكون حادثة قايمة بذاته فيكون كما هو مذهب الكرامية ٥٥

الفصل الثاني في ساير الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر
دلت الحجج السمعية كقوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله وهو السميع البصير
على انه سميع بصير وليس من العقل ما يصرفنا عن ظواهرها لانه لم يقم دليل
عقلي على عدم اتصافه بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في

سبحانه صح

المتشابهات

المتشابهات فيجب الاقرار بها لان بتلك الحجج تثبت مدلولاتها اعني السمع والبصر ولانه
تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها
وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا اعلم ان قوله فيكون عالما الى الاخر مستدرك لا
حاجة اليه مع انه مخالف لمذهب الاصحاب لانهم يقولون بانهما صفتان مغايرتان
للعلم وانما هو مذهب ابي الحسين والكعبي والفلاسفة فانهم جعلوا كلا منهما علما
خاصا واستدل بان الحي ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو اقناعي لانه متوقف
على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان
يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر وهو باطل عندكم لان كل ما سوى الله فهو حادث عندكم وان
كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو مح واجيب عنه بانهما صفتان ٥٥
قديمتان يقتضيان الادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني
السمع والبصر تاثر الحاسة والادراك مشروط به لان الابصار انما يحصل
بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
فهما اما نفس ذلك التاثر او ادراك مشروط به وهما محالان على الله تعالى و
اجيب بمنع الصغرى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنين للتاثر فينا كونهما نفس
التاثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغايب
كذلك فان صفاته متغايرة بالحقيقة لصفاتنا الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء
عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف عليه



لانا لما راينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور
المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بانه صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم او لا فيجب
الاقرار به اذ كل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة على ثبوتها يجب اثباتها بقول الانبياء
عليهم السلام لعدم افضائه الى الدور وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
خلافا للحنابلة والكرامية لان الحروف والاصوات حادثة لانها مترتبة بعضها مسبوق
ببعض فيكون له اول فلا يكون قديما فكذا المجموع المركب منها وقد تقدم عدم جواز قيام
الحوادث بذاته تعالى او بغيره لي وكلامه ليس بصوت ولا حرف يقومان بغيره خلافا
للمعتزلة فان معنى كونه تعالى متكلما انه يوجد الحروف والاصوات في جسم مخصوص
مذهبهم انه صح
فيلزم ابطال هذا المذهب انه يستلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو باطل وفيه نظر لان معنى
كونه تعالى متكلما عندهم كونه موجد الكلام وكونه موجدا غير قايم بغيره حتى يلزم المحذور
المذكور فالنزاع معهم في انه هل يجيء الموجد للكلام في جسم متكلما ام لا وهو بحث لغوي
نعم نحن نثبت المعنى النفسي وهم لا يثبتونه بل هو المعنى القايم بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة باختلاف الامم المتغيرة بتغير الاعتبارات ولا يستبعد ولكن بان الكلام
لغة انما يطلق على الالفاظ لا على المعاني فانه قد يطلق على المعنى ايضا قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ويغاير للعلم والارادة
لانه قد يخالفهما فان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع
ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ما يخالف علمه لوجب وقوعه والا لكان عاجزا
ولو وقع لكان علمه جهلا فعلم ان ارادته ايضا غير كلامه والاطناب في ذكر لي في حقيقته

كلامه

كلامه قبل الحدوث فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر العقول فرع
خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال قيل الحكم بان
الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا
لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نتنازع فيه احد الثالث
في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قايم به ونفاه القاضي وامام الحرمين
والامام الرازي فانهم قالوا انه تعالى باق بذاته لا بصفة زايدة قائمة بذاته
واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا لان ما لا يكون باقيا يستحيل ان يكون
موصوفا بالبقاء غيره ولا يجوز ان يكون باقيا بنفسه لاستلزامه افتقار الذات
الى الصفة واستغناء الصفة عنها ولا بالذات للزوم الدور فيكون باقيا ببقاء
آخر ولزم التسلسل وبهذا التقرير اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء
نفس البقاء ولا يلزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان لبقاء قايم به ولا شك
ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره لاحتياجه في وجوده
المستمر الى الغير هذا خلف احتج الشيخ على ان البقاء صفة وجودية زايدة على
ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة
عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث مح ثم
يصير باقيا والتبدل والتغير ليس في ذاته اذ الذات ليس مما لم يكن ذاتا
ثم صار ذاتا ولا في عدم لان التبدل في العدم مح اذ تبدل احدى الحالتين
بالاخرى يقتضي ثبوت احديهما ونوقض بالحدوث توجيهه انه لو صح الدليل

المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية للحادث زائدة على
ذاته لكن التالي باطل اما الملازمة فلو بان الدليل فيه بعينه بان يقال الحادث
لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل والتغير ليس في ذات الحادث
ولا في عدمه بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة وهي الحدوث واما بطلان
التالي فلما مر في بحث القدم والحدوث وايضا فانهم لا يقولون به اقول
النقض غير وارد فانا نختار في الحدوث ان التغير في الذات اذ الذات
لم يكن قبل الحدوث ذاتا ثم صار ذاتا بعد الحدوث واعلم ان المعقول
من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجودها للزمان
فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي
لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات الرابع
في صفات اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد و
الوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها وهي قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى يد الله فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه تجري باعيننا واولها
الباقون من المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة و
بالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها وردها
الى الله ورد العلم بمعانيها اليه نعم فيقال نؤمن بما اراد الله من هذه
الكلمات الخامس في التكوين وهي خلقا ايضا قالت الحنفية التكوين
صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا كالعنقاء

ونحوها ويتعلق بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلق بالامكان الخ فنقول ان
القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع والتكوين بوجوده اي بوجود المقدور
والتاثير فيه قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير بمعنى لانه ان القدرة مؤثرة
في امكان المقدور ومتعلقة به لان امكان الممكن بالذات وما بالذات لا يكون
بالغير والوجهان المذكوران مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم و
التكوين لي الحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحالي يعني تعلق القدرة بالمقدور
حال الايجاد ولذلك يترتب عليه الوجود اي وجود المقدور كما قال الله تعالى انما
امرنا الخ اذا اردناه ان يقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما
يكون حال ارادة ايجاد الموجود والوجود مترتب عليه لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب
واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى السادس
في انه سبحانه يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الاخرة
انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي
ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف الرائين في الابصار كما تقدم و
من غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول وهو الامكان التام
فيدل عليه وجوه سمعية ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله ارني انظر اليك
فان استحال المسؤول وهو الرؤية لكان سؤاله جهلا ان لم يكن عالما باستحالته او عبثا
ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء عليهم السلام محال قيل كان سؤال موسى عليه عن لسان
قومه بدليل قوله تعالى حكاية لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وان سلم

لكن ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء فان العبث جايز عليهم وكذلك الجهل ايضا
ببعض المعلومات لم قلتم انه ليس كذلك ٣ انه تعالى علقها باستقرار الجبل في قوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف تراني وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به لان بتقدير
وجود المعلق به ان لم يقع المعلق لزم الكذب في كلامه تعالى وهو مح وانما قال من
حيث هو اى استقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه علق بشرط
مح وهو استقرار الجبل حال حركته وهو مح والمعلق على المح مح فان المذكور في الآية
ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن اقول المعلق هو الاستقرار
حالة التجلي وامكانه ممنوع ٣ قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر
حقيقة في الرؤية ٤ قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه وعيد للكفار
بانهم يوم القيمة محجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المومنون محجوبين
عن الله تعالى والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فايدة واذا لم يكونوا
محجوبين فيرونه واما الثاني فهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة
فلتقدسه عن الجهة والمكان لما مر واستدل بان الجسم مرئي لانا ندرك الطويل و
العريض والطول ليس بعرض انما احتاج الى منع المقدمة لئلا يقال لا نم ان الجسم
مرئي انما المرئي سطوحه وطوله وعرضه التي هي اعراض كما هو مذهب الحكماء اذ لو كان
عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد من الاجزاء الغير المتجزية التي تركب منها الجسم
فيكون اكثر مقدارا من الجزء الذي لا يقوم به الطول فينقسم وكل منقسم ليس بجزء
وهذا خ اذ الغرض خلافه او بالكثير فيقوم العرض الواحد بمتعدد وهو مح لما تقدم

فثبت

فثبت ان الطول ليس بعرض بل هو جواهر فردة متالفة في سمت كما هو مذهب المتكلمين
وكذا يقول في العرض والعمق فالطول والعرض والعمق هو الطويل والعريض و
العميق وذلك هو الجسم فالجسم مرئي والعرض ايضا مرئي لما ندرك من الالوان وغيرها
فهما مشتركان في صحة الرؤية والا لما اختصا بصحة الرؤية دون المعدومات
فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود والاول عدمي اذ العدم ماخوذ في تعريفه
اذ هو الوجود مع اعتبار عدم سابق فتعين الثاني واعترض عليه بان التاليف عرض
اى لا نم ان المرئي هو الطول بل تاليف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض فيكون
المرئي هو العرض لا هو والجوهر حتى يكون صحة الرؤية مشتركة بينهما والصحة
عدمية اى سلمنا انهما مرئيان لكن لا نم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة
عدمية لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم فلا يحتاج الى سبب اذ الامور
العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياجها الى سبب فلا نم كونه مشتركا
بين الجوهر والعرض وكونه وجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد و
الصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون معللة بعدمي اذ تعليل العدمي بالعدمي
جايز كما يقال علة العدم عدم العلة وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود
فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته لفوات شرط او وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر
في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرايط وارتفاع الموانع فلعل ماهية
الله تعالى اسا في هذا الحكم لفوات شرط كانطباع صورة المرئي في اعيننا و
اتصال الشعاع الخارج من العين او الوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة

وجوب صح

للرؤية لخصوصية له يمنع من ذلك كالحياة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته غير
قابلة لها احتج المعتزلة على نفي الرؤية بوجوه ١ قوله تعالى لا تدركه الابصار واجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا قيل
الادراك اعم من الرؤية على سبيل الاحاطة فانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
رؤيتها من جميع الجوانب وبان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار لانه نقيض تدركه
الابصار المفيد للعموم لكون الجمع المحلى للاستغراق وذلك لا ينافي ادراك البعض
قيل ان الآية في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار
نقصا فيكون المراد عموم السلب وهو ينافي الايجاب الجزئي ٢ قوله تعالى لموسى عليه
السلام لن تراني وكلمة لن للتابيد فيلزم نفي رؤية موسى عليه السلام ابدا ويلزم
من ذلك ان لا يراه احد لعدم القايل بالفصل واجيب بالمنع اي بمنع ان كلمة لن للتابيد
لقوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الآخرة اقول كلمة لن للتابيد باتفاق
النحاة واما قوله لن يتمنوه فالضمير فيه عايد الى الموت في الدنيا الموصل بهم الى دار
الآخرة بدليل قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة الآية وهم
لا يتمنون ذلك الموت ابدا ٣ قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية
نفى الرؤية في وقت الكلام لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة
في الآية وهي قوله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء وكل من الثلثة ينافي الرؤية اما الاول فلان المنافهة لا يسمى وحيا واما
الاخيران فظاهر انه فينتفي في غيره لعدم القايل بالفصل واجيب بان الوحي اي لا نم

ان الوحي ينافي الرؤية فان الوحي عبارة عن كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم
بذلك محجوبا عن السامع او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم
محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فايدة وانه محال على الله تعالى وفيه نظر
فانه انما يلزم ان يكون لغوا لو لم يكن المراد بالوحي الالهام كما ذكره المفسرون
واما الكلام بسرعة فلا يناسب مقتضى المقام لانه تعالى في معرض بيان عظمته وسرعة
الكلام لا يدل على العظمة ٤ انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والاثم
عليه فقال يسالك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وكذلك رتب الوعيد
والاثم على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا
الآية اي الى آخر الآية وهي قوله تعالى لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا واجيب بان الاستعظام اي لا نم ان الاستعظام
والاثم لطلبهم الرؤية بل لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال
الملائكة واستكبر انزال الكتاب مع امكانهما الخامس ان الابصار في الشاهد يجب اذا
كانت الحواس سليمة وان الشيء جايز الرؤية مقابلا للرائي كالجسم المحاذي له او في حكمه
كالاعراض القايمة به فانها في حكم محاذاتها المقابلة والصورة المحسوسة في المراة فانها لكونها
قايمة بالمراة المقابلة في حكم المراة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر
ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والسنة لاخيرة
لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد تقدم

استحالته وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صحت رؤيته وجب ان نراه الآن واللازم
باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته يتوقف على شرط
لم يحصل الآن كالقوة التي يعطيها الله تعالى لابصارنا بعد البعث بها نقوى على
الادراك او لم يكن واجب الحصول عند هذه الشرائط فان تلك الشروط معدات وهي
قد لم يتخلفها كما في العاديات لم قلتم انه ليس كذلك السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة
والانطباع لما تقدم من نفي الجسمية ولواحقها عنه وكل مرئي مقابل ومنطبع في
الرائي واجيب بمنع الكبرى وبمنع دعوى الضرورة فيها لاختلاف العقلاء فيه فلو
كانت ضرورية لما اختلفوا في صدقها والنقض بابصاره تعالى ايانا فان الله تعالى
يبصرنا بالاتفاق مع انا لا نقابله ولا ننطبع صورنا فيه تعالى الله عن ذلك
وللقائل ان يقول ان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع
وليس ابصار الله تعالى ايانا بواسطتها فلا يتوجه النقض

الباب الثاني

في افعاله وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله
تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد فيها اصلا وهذا هو الجبر وقال القاضي ابو بكر
الباقلاني ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات للافعال واقعة بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين
والحكماء انها واقعة بقدرة الله تعالى في العبد بمعنى ان الله تعالى يوجد في العبد
قدرة وارادة يوجبان الفعل المقدور وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العباد وعليه اهل التحقيق من اهل

السنة

السنة فانه لا جبر ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتين وقال جمهور المعتزلة العبد
يوجد فعله باختياره اي لا على وجه الايجاب وهو القدر ومثبتوا اي قول المعتزلة
بوجوه ا انه لو ترك الفعل ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبرا في فعله
لا مختارا اذ الفاعل المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك
عليه بل يمكن منه احتاج فعله الى مرجح لكونه متمكنا منهما معا فلو لم يكن هناك
مرجح للفعل لزم الترجيح بلا مرجح موجب والا امكن ان يوجد وان لا يوجد
فاما ان يتوقف وجوده على مرجح آخر اولا فان كان الاول لم يكن المرجح المفروض
تاما مرجحا تاما هف وان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح ولا يكون من العبد
دفعا للتسلسل اذ لو كان من العبد احتاج الى مرجح آخر ويعود التقسيم اليه
ويتسلسل ويلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه
يمتنع فلا يكون العبد مختارا قيل ان المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل
المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء
الطرفين بالنظر الى القدرة وحدها وايضا ان هذا الدليل ينفي كون الله تعالى
مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيه لا يقال الفرق بينهما فان ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه دفعا للتسلسل وارادة الله تعالى
قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى لانا نقول انه لا يدفع التقسيم المذكور والفرق
بين المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ب انه لو اوجد فعله

باختياره كان عالما بتفاصيله لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي
الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض اخر فوجب
ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا
لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط الفاعل للحركة البطيئة بالسكنات المتخللة
للحركة البطيئة وعرف احيازها التي اختار تلك السكنات فيها وذلك باطل بالضرورة قيل
هذا مبني على ان البطؤ لتخلل السكنات وهو باطل ۳ لو اختار العبد لكن لو كان
العبد مختارا او ناقض مراده مراد الله تعالى كان يريد العبد ايجاد حركة ويريد
الله عدمها لزم جمعهما ان وقعا معا او رفعهما ان لم يقعا او الترجيح بلا مرجح ان وقع
احدهما دون الاخر فان قدرته تعالى وان كان اعم من قدرة العبد بمعنى انه تعالى قادر
على مقدور العبد وعلى غير ذلك لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اي
قدرته مساوية لقدرة العبد بالنسبة الى هذا المقدور لاستقلال كل منهما بالتاثير
في هذا المقدور فوقوع مراد احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ التفاوت
بين القدرتين في الامور الخارجة لا مدخل له فيما نحن فيه قيل لا نم تساوي القدرتين
بالاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتان بالقوة والضعف فالضعيف وان قدر
بالاستقلال على فعل يقدر القوي على منعه من ذلك الفعل ومولا يقدر على منع القوي
وح جاز فيما نحن فيه عدم وقوع تلك الحركة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح احتجوا
اي احتجت المعتزلة على ان افعال العباد منوط باختيارهم بالمعقول والمنقول
اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية

في

مجرى حركات الجمادات وقبح تكليف الجمادات ضروري لكن التالي باطل بالاتفاق
واجيب بانه لا نسلم لزوم قبح التكليف مطلقا اذ المامور عند استواء الدواعي وعدم وجوبه
واجبه ممتنع وعند رجحانه واجب فالفعل المامور به لا يخلو عن وجوب الحصول
وعن امتناعه فلا يكون العبد موجدا له باختياره وقدرته اذ لا اختيار بالنسبة الى
الواجب والممتنع فيقبح التكليف به كما يقبح بما لا يكون مقدورا وللقايل ان يقول
وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك انما هو
بالنظر الى القدرة وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم
اللاوقوع امتنع والا لزم الجهل على الله تعالى فيقبح التكليف لما مر وللقايل ان
يقول ان العلم تابع للمعلوم فلو كان موجبا له لزم الدور وايضا ذلك يوجب ان
لا يكون الواجب مختارا ومع هذا فانما يقبح التكليف لو كانت افعاله معللة بالاغراض
وليس كذلك فانه تعالى لا يسال عما يفعل واما الثاني اي المنقول فهو آيات مختلفة
المآخذ الماخذ الاول الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم
كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا
ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ
بما كسب رهين من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء ذكره
فمن شاء ان يتقدم او يتاخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من
يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد
والوعيد بها والذم والمدح عليها وهي اكثر من ان يحصى واجيب بان السعادة والشقاوة

جبلية كتبت ازلية لى المقتضى للمدح والثواب انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب
انما هو الشقاوة دون الافعال وهما كتبتا قبل وجوده كما قال عليه السلام السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال امارات اى الاعمال
الصالحة امارات للسعادة وغير الصالحة امارات للشقاوة وترتب الثواب والعقاب
عليها من حيث انها معرفات لا موجبات لى ان قيل لو كانت السعادة والشقاوة جبلية
لا مدخل للافعال فيها لما ترتب الثواب والعقاب عليها قلنا ترتب الثواب والعقاب
على الافعال ليس من حيث ان الافعال الصالحة موجبة للثواب والافعال الغير الصالحة
مقتضية للعقاب بل من حيث انها معرفات وامارات للثواب والعقاب ٣
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم لقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسي وعورض بقوله
تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره
الرابع الآيات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم و
الاختلاف والتفاوت لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم ولكن ظلموا او لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت ويلزم من ذلك ان لا افعال العباد مخلوقة له تعالى اذ لو لانكلونهم
كانت مخلوقة له لكانت افعال العباد افعاله وكل ما يكون صفة لافعال العباد كالظلم
والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله تعالى لكن ذلك باطل لدلالة الآيات المذكورة
على نقيضه واجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض الافعال بالنسبة الينا لقصورنا وملكنا و

استحقاقنا

استحقاقنا اذ الظلم عبارة عن التصرف في الغير او في حقه من غير استحقاق واما
بالنسبة اليه تعالى فلا ظلم لانه مالك لجميع الاشياء ملكا تاما بالاستحقاق وذلك اى كون
الظلم صفة اضافية يعرض للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارى
تعالى مجردا عن هذا الاعتبار لجواز صدوره عنه ثم يعرض له بالنسبة الينا اضافة
لا بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس كذلك واما نفي الاختلاف والتفاوت نفي القرآن
وخلق السموات اذ الكلام فيهما كما يدل عليه صدر الآيتين كيف ومخلوقاته تعالى
متفاوتة في الرتبة والزمان والشرف وغير ذلك من انواع التفاوت واعلم ان اصحابنا
لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما يزاوله اى يباشره من الافعال وبين نحسه من الجمادات
من الحركات فرادهم قاسم البرهان لى منعهم البرهان القايم وهو برهان الجبر
عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا يعني ان يكون مستقلا بالايجاد لا يكون
لغيره فيه مدخل جمعوا بينهما اى بين تلك التفرقة البديهية وبرهان الجبر المتقدم
ذكره وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد
اذا صمم العزم على اصدار الفعل وهو معنى الكسب فان الله يخلق الفعل فيه فان
العبد وان لم يكن موجد الافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك جاز الاضافة
اليه والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد وهو ايضا مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرته تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا ويعود
المحذور ولصعوبة هذا المقام لى مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين فيه
لان المناظرة فيه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه او القول بالشريك الثاني له



مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر وارادته تعالى تابعة للعلم على معنى
كل ما علم الله وقوعه فهو مريد له وكل ما علم عدمه فهو غير مريد لوقوعه لانه موجد
الكل ومبدعه على سبيل الاختيار كما مر وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد لما تقدم
من ان اختصاص ايجاده بوقت دون وقت يتوقف على الارادة ولانه علم ممن يموت
على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به
لان الممتنع لا يكون مرادا نعم التمني انما يتعلق بالمحالات ولكن التمني على الله تعالى محال
بالاتفاق ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع
بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث
انه ممتنع وذهب المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى به فقد اراده وكل ما نهانا عنه
فقد كرهه فالارادة عندهم توافق الامر اي كل ما هو مامور به فهو مراد وكل ما نهى
عنه فهو مكروه احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو
المامورات بوجوه ١ ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا
لكان مامورا به اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه كما استدلوا عليه في كتب اصول
الفقه ٢ لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به اذ الرضا بقضاء الله تعالى واجب اجماعا
والرضا بالكفر كفر ٣ انه لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع ٤ قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر
قد ينفك عن الارادة هذا جواب عن الاول من الوجوه الاربعة وتقريره انا لا نم انه
لو كان الكفر مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة

كما احتمل سلا

لكنه قد ينفك كما في المختبر مثلا اذا ظن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو يكره ذلك ثم يريد
ان يختبر حتى ينظر هل يأتي ام لا فيقول له اشرب الخمر فانه آمر والعبد باتيانه ولا
يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولم يكن مامورا
به قيل انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به لو جاز انفكاك الارادة عن الامر
وهو ممنوع وما ذكرتم بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون
الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم والرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي هذا جواب عن ثاني الوجوه الاربعة وهو انا لا نم انه
لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما
يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى قضاء
الله تعالى والرضا يجب بقضاء الله تعالى دون مقتضى قضائه وهو المقتضي فلا يتم
ما ذكرتم والطاعة موافقة الامر جواب عن ثالث الوجوه وهو انا لا نم ان الكفر لو
كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل المراد قلنا ممنوع بل هي
موافقة الامر وهو غير الارادة بل ينفك عنه كما عرفت في الجواب الاول و ح
لا يكون الكافر مطيعا فان ما اتى به من الكفر غير مامور به والرضا من الله تعالى ارادة
الثواب او ترك الاعتراض هذا جواب عن رابع الوجوه وهو انا لا نم ان الرضا
هو الارادة مطلقا حتى يتم كلامكم بل هو ارادة الثواب من الله تعالى في حقنا او ترك
الاعتراض فمعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد بالكفر
او لا يترك الاعتراض عليهم به وقالت الحكماء في كيفية وقوع الشر بقضاء الله تعالى الموجود

انا لم

اما خير محض كالملائكة والافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات في هذا العالم و
اعني النار مثلا فان فيها شرا من حيث انه يتاذى به في بعض الصور حيوان ما
الا ان فيها منافع كثيرة والمفضي بالخير والشر واقع بالتبع اذ لا يحصل وجود بالذات صح
النار وهو على طبيعتها التي يحصل منها الخيرات المنوطة بها الا بحيث تكون مولمة
للحيوان اذا لاقاها والحكمة الالهية التي هي ينبوع الخير يقتضي حصول القسمين
اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو لم يوجد لكان لاشتماله على الشر القليل لكن
ذلك يفضي الى لزوم ما هو اشد محذورا وهو الشر الكثير فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير وحجتهم على ما ذكروا استقراء موارد الشرور والخيرات
فانهم لم يجدوا ما خيره اقل ولا مساو فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مرضي
به بالعرض الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو
الحكم بالقبح لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما
يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سيجيء فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة
اليه قبيحا واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس
كذلك كالواجب والمندوب والمباح وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه
يكون لذاته او لصفة قائمة به فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا اذ ما بالذات و
ما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذا الحسن اي ما هو ما يكون حسنا في نفسه و
حسنه لذاته او لصفة قائمة به فيحسن من الله تعالى كما يحسن منا لما عرف في القبيح ثم
ان منهما اي من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بدركه ضرورة اي بداهة

كانقاذ

كانقاذ الغريق والهلكى اي كحسن انقاذهم وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار
فانه مشتمل على صفة المضرة وكل مشتمل على صفة المضرة قبيح وحسن الكذب النافع لاشتماله
على صفة المنفعة ولذلك اي ولاجل ان العقل مستقل فيما ذكرنا من الصور يحكم بهما
اي بالحسن والقبح فيما ذكرنا المتدين اي المتمسك بكتاب سماوي وغيره كالبراهمة
وهم حكماء الهند ومنهما اي من الفعل القبيح والحسن ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل
بدركه لا ضرورة ولا استدلالا بل يحتاج الى الاستعانة بالشرع لمعرفة الشارع جهة
الحسن والقبح فيهما كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا
في الرد على المعتزلة المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم ونقص
كالجهل او يكون ملايما للطبع كاللذة او منافرا كالالم فانه يطلق الحسن والقبح عليهما
فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملايمة والمنافرة
الى الشرع بل العقل مستقل بادراك ذلك وان كان ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة
او عقاب كالزنا فانه يطلق الحسن والقبح عليهما ايضا فالعقل لا مجال فيه اي في
ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع وكيف لا يكون مستفادا من الشرع وقد بان في مسئلة
خلق الافعال خلافه ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله بل ما يصدر
عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا وانما يوصف بهما
افعال المختارين الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء والا لكان بحكم حاكم لان الوجوب
حكم وامتنع ثبوت الحكم بدون الحاكم والتالي بط اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه
شيء فان لم يستوجب للذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه و

ان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله اعني الفعل الذي وجب عليه ولهم
والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد من الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل هذا التقريب ممكن ان
يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه فلا يكون واجبا و
منها الثواب على الطاعات فان ارتكابه للافعال الشاقة يقتضي في حكمة الفاطر
العادل الغني ان يعوضه بالثواب فقيل تلك الاعمال لا تكافي النعم السابقة التي
لله تعالى في حق العباد كالوجود والصحة وسلامة الاعضاء والرزق مدة
الى غير ذلك مما لا يحصى عدده فكيف يقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكباير قبل
التوبة فقيل هو حقه فله عفوه اذ ليس له في اسقاطه ضرر ومنها ان يفعل الاصلح
لعباده في الدنيا فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق لئلا يكون معذبا في الدارين
ومنها ان لا يفعل القبيح عند العلم بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد فان
الواحد منا اذا علم قبح شيء وعلم استغناءه عنه استحال ان يفعله فكذا في الغائب
وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى الخامسة ان افعاله لا يعلل
بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع المفاسد خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء في
لوجوه الاول لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره لان كل فاعل فعل فعلا
لغرض سواء كان جلب مصلحة او دفع مفسدة فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض
اولى به من عدم حصوله اذ لو تساويا بالنسبة اليه لم يحصل الداعي الى فعله
فامتنع منه الفعل واذا كان ذلك الغرض اولى به استفاد بذلك الفعل تحصيل الاولى

فيكون

فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وفيه نظر لانه لا ينافي غرضه تحصيل مصالح العباد
ترجيحه لانه ان كل من يفعل فعلا لغرض كان اولى بالنسبة اليه وانما يلزم ان لو كان
ذلك الغرض راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا
كان كذلك لجاز ان يكون غرضه تحصيل مصالح العباد ولا يلزم النقصان الذاتي
ولا الاستكمال بالغير لان تحصيل مصالح العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل اذ الغرض الداعي لا بد وان يكون
راجحا لا يقال لا نم انتفاء الرجحان على تقدير التساوي لجواز ثبوت الرجحان
في نفس الامر وان تساوى الطرفان بالنسبة الى الفاعل لانا نقول الرجحان في نفس
الامر لا يكفي في كونه غرضا باعثا على الفعل فان الفعل عند تساوي داعيتي الفعل
ممتنع الوقوع سواء كان في نفس الامر راجحا او لم يكن والاولى وان لم يستويا
بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه لزم الاستكمال بالغير الثاني
ان تحصيل الاغراض ابتداء اي من غير توسط تلك الافعال مقدور لله تعالى لانها
من قبيل الممكنات وكل ممكن مقدور لله تعالى ابتداء لما تقدم فجعلها غايات عبث
لانها تكون حاصلة من غير استتباع الغير اياها وذلك ينفي كونها غايات اذ
الغاية تكون تابعة للغير في الوجود وهو اي العبث ينافي الغرض فعلى تقدير كونه
عبثا لا يكون غرضا قيل لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة محالا
لا يقدر الله تعالى على ايجاده بدونها اقول قد ثبت انه تعالى فاعل لجميع الاشياء
ابتداء فلا يكون لغيره دخل في وجود شيء حتى يمتنع بدونه الثالث الغرض من اقتصاص

الحادثة المعيّنة بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان تكون الحادثة ح لامتناع تاخّر

الشئ عن غرضه وان لا تكون الغرض غرض هذا الحادث لامتناع ان يكون غرض الشئ

قبله لكن كلا اللازمين بط اما الاول فلاستحالة وجود الحادث قبل ما اوجد واما

الثاني فلانه خلف وان وجد فيه لئن ان وجد الغرض في وقت وجود الحادث فلا

محالة يكون ذلك الغرض مختصا بذلك الوقت فح عاد الكلام في اختصاصه به اى

اختصاص ذلك الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض من حدوث هذا الغرض

في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه والاول يوجب المحذور المذكور

والثاني يوجب الكلام بعينه اليه ولزم التسلسل فلزم التنزيه عن الغرض وهو المط و نعم

اتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض

فيه عبث وهو على الحكيم مح واجيب بان العبث المذكور في قولكم العبث على الحكيم

مح ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى فيكون استدلالا بالشئ على نفسه

وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره اى تقرير استحالته عليه تعالى

ثانيا السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض اى تعريض العباد

المكلفين لاستحقاق التعظيم بالثواب بسبب ارتكابهم المكلف به فان التفضل

والتبرع به اى بالتعظيم بدون استحقاق ذلك الشخص للتعظيم قبيح عقلا فلا

يصدر منه تعالى قلنا مبناه اى مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله

وقد تقدم بطلانه ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر واما

منكر والتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر منه قبل فيكون افعاله جارية مجرى

حركات

حركات الجمادات فيقبح تكليفه ضرورة انه يقبح تكليف الجمادات ومن يجري مجراهم

ولانه ان خلى عن الغرض كان عبثا فيقبح ولا يقع من الحكيم تعالى وان كان لغرض

فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيضيع

التكليف واجيب بان حاصل التكليف ايذان اى اعلام من الحق الى الخلق بنزول

الثواب وحلول العذاب على اهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء

فان الشقي شقي والسعيد سعيد والامتثال والاباء علامات ومعرفات لامرين

وحكمه اى اذا كان التكليف عبارة عن الامرين المذكورين فلا نم قبح التكليف

وامتناع الخلو عن الغرض وامثالهما وانما يمتنع ان لو استدعى حكمه علة لكنه ذلك

بط فان حكمه لا يطلب لمية ولا يسأل علته بغرض ولا يعترض عليه بانه لم خصصت

الثواب ببعض ويسأل ولا يسأل عنه كما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

الكتاب الثالث

في النبوات وما يتعلق بها كمباحث

الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة وفيه ثلثة ابواب

الباب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الناس الى النبي

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان معاشه من غذائه ولباسه ام صح

ومسكنه وسلاحه وغيرها لا يتم الا بمشاركة آخر من ابناء جنسه ومعاوضة

ولا ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما اخذ منه من عمله ومعارضة و

هى ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر تجربا بان بينهما فيما يعتق اى يعرض لهما مما

يتوقف عليه صلاح الشخص كالاكل مثلا او النوع كتدبير المدن احتاج الى الانسان



الى عدل متفق عليه اذ كل واحد من تلك الاشخاص يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير ولا يندفع
ذلك الا بعدل يحفظه شرع لان ذلك العدل لا يتعين والجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كان له قوانين كلية يحفظه من الشرع يفرضه شارع ويبين قواعده
على الوجه الذي سيحق يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته
وتحث على اجابته ويصدق في مقالته يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع
بالثواب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية وهو اي الشارع
الموصوف بهذه الصفات النبي النابذ في امكان المعجزات المعجزة امر خارق
للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقولنا مقرون
احتراز عن الكرامات وقولنا مع عدم المعارضة احتراز عن السحر والشعبذة
مثلا ان يمسك مثال للترك الخارق للعادة عن القوت مدة غير معتادة وهو مع
ذلك محفوظ القوة لانجذاب النفس اشارة الى تعليل جواز مثل هذا الامساك
المذكور الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت اي القوى
البدنية عن افعالها كالهضم والتغذية والتحليل وغيرها فلم يتحلل منه ما يتحلل
من غيره فاستغنى عن البدل الذي يحتاج اليه غيره ليقوم بدل ما يتحلل
كما ان المريض بالامراض الحادة من غيره اشارة الى صورة وقع فيها هذا
الحال ليكون هذا مزيلا للاستبعاد عما ذكره لما اشتغلت قواه الطبيعية
عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة

لو

لو انقطع اي الغذاء مثله لي مثل هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك واليه اي
الى ما ذكرنا الاشارة في قوله عليه في صوم الوصال حين واصل فواصل اصحابه
فنهاهم عنه فقالوا انك تواصل فقال عليه لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني فان المراد ليس الاطعام والسقي الظاهر بل ما تقدم ذكره على ما لا يخفى واعلم
انه يقع التحليل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس اقل مما يقع في حالة المرض
وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف
الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب
المذكور فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة
المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه
الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك
نعم المعين فالمتوجه الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته وان يخبر هذا مثال
للفعل الخارق وهو على قسمين لانه اما ان يكون باللسان او بجارحة اخرى الاول هو
ما نذكره الآن والثاني قوله فيما بعد ويفعل ما لا يفي الخ عن الغيب بان يقع له اي
للنبي هذا اشارة الى سبب الاخبار بالغيب في اليقظة ما يقع له بل لغيره ايضا
في النوم من الفراغ عن النقوش الواردة بحسب الحواس الظاهرة فيتصل نفسه لقوتها
ونقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام اي الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها
صور الموجودات كلها من الازل الى الابد فينتقش اي نفس النبي بما فيها اي
في الملائكة العظام من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا كما ينتقش الصورة التي

في المرآة في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع ما بينهما فيدرك نفس الشيء
ما لم تنتقش في تلك الجواهر من المغيبات على وجه كلي فإنها هذا إشارة
إلى كيفية انتقاش تلك الجواهر بصور الجزئيات من الأزل إلى الأبد وعلل أسباب
لوجوداتها أي لوجودات الجزئيات مدركة لذواتها أي لذوات الجزئيات
أو لذوات تلك الجواهر أنفسها ولما يتوقف عليها أي لما يتوقف على الجزئيات
أعني الحوادث اللاحقة المحتاجة إلى الحوادث السابقة أو لما يتوقف
على تلك الجواهر فيكون صور الجزئيات من الأزل إلى الأبد مرتسمة في الجواهر
المذكورة فسهل أي إذا انتقشت نفس النبي بصور تلك الجزئيات فينتقل
تلك الصورة منها إلى القوة المتخيلة فيحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وينتقل
منها إلى الحس المشترك فترى تلك الصورة كالمشاهد المحسوس وهو الوحي
وربما يعلو أي النفس وشدة الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مخاطب
مشاهد بحاسته بأن تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك الجواهر وشبه أن يكون
نزول الكتاب بهذا الوجه لاستحالة نزول العقول وتكلمهم ويفعل أي النبي
ما لا يفي به منه أي قوة أمثاله مثل أن ينبع الماء عن [illegible] بأنه كما نقل عن موسى
عليه السلام وانفجر عن خلال أصابعه وبنانه كما نقل عن نبينا عليه السلام
بأن تسلط الله [illegible] هذه إشارة إلى السبب في ذلك على [illegible] كالنبات
فيتصرف بنفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه [illegible] فإنها مناسبة [illegible] أجزاء
العالم وسارية في طبيعته فيفعل فيها [illegible] ولهذا كان تتأثر النفوس

الناطقة

الناطقة في عالم العناصر أكثر من تأثيرها في عالم الأفلاك هذا إلى هنا التقرير في إمكان
المعجزات على رأي الحكماء وأما على رأينا فالله سبحانه قادر على جميع الممكنات وفاعل
بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وإرسال الملك إليه وإنزال
الكتب عليه الثالث إثبات نبوة نبينا عليه السلام والذي يدل عليها أنه عليه السلام ادعى
النبوة بالإجماع وبالتواتر وأظهر المعجزة لأنه أتى بالقرآن وتحدى به وطلب المعارضة من
الفصحاء وبلغاء العرب قال الله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا
بسورة من مثله ولم يعارض بل عجزوا عن ذلك لأنهم لو قدروا عليها لعارضوا
لتوفر دواعيهم عليها ولم يصيروا إلى المحاربة وإراقة دماء أنفسهم مع قدرتهم على
الأسهل ولو عارضوا لاشتهرت لتوفر الدواعي على نقلها وأخبر عن المغيبات
كقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع
سنين وكان كما أخبر لأن الروم قد غلبوا الفارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى
إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد أي إلى مكة وكان كما أخبر وإنما سميت مكة
معادا لأن معاد الرجل بلده وذلك لأن الرجل يطوف في البلاد ثم يعود إليه وقوله تعالى
قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون الآية
وقد وقع ذلك لأن المراد من قوله أولي بأس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد
دعا أبو بكر إلى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعا عمر إلى قتالهم وعند بعضهم
أهل صفين يعني أصحاب معاوية وقد دعا علي إلى قتالهم و[illegible] يكون معنى قوله أو
يسلمون إلى ينقادون وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم

في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها
كما استخلف الذين من قبلهم الآية يعني بني اسرائيل اذ اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل قوله منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام
وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وكانت
خلافة خلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة
وقوله عليه اقتدوا باللذين من بعدي يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما وهذا اخبار عن
بقائهما بعده وكان كما اخبر وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين وللعباس
حين اجي نفسه عن الفداء يعني لما اسره النبي عليه واسر معه ابن اخيه عقيل ابن
ابي طالب ونوفل بن الحارث وقال له عباس اسير افد نفسك وابن اخيك فانك ذو مال فاجي
نفسه عن الفداء وقال لا مال لي قال له النبي عليه اين المال الذي وضعت بمكة
عند ام الفضل وهي زوجة العباس وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد
الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري
وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل واخباره عن موت النجاشي ملك الحبش في
اليوم الذي مات فيه فانه روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه قال صلوا
على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى وصلى بهم اربع تكبيرات ثم شاعت الاخبار
بانه مات في ذلك اليوم وما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما
هو مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتب الحديث كخرابة بغداد اذ روى

ابو بكرة

ابو بكرة رضه ان النبي عليه قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال
له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان
جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها
ثلث فرق فرقة ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم
وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان
كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو البغداد وقد اغاره بنو قنطورا يعني الترك وقد تفرق
اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق كما اخبره النبي عليه ونار بصرى وهي مدينة
بالشام فان النبي عليه قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز
سنة اربع وخمسين وستماية وقد اضاءت مضاتها بحيث رآت من ببصرى وما
كان من اقاصيص الاولين كما هو مذكور في القرآن والاحاديث من غير مطالعة كتب
ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطية وبلوغه هذا المبلغ
العظيم في الحكم النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات اخر
كانشقاق القمر روى انس بن مالك رضه ان اهل مكة سالوا رسول الله صلعم ان
يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر روى جابر رضه
قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وفي التمسك
بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام يتوقف على نبوته فلو اثبت به لزم الدور
ونبوع الماء من بين اصابعه قال جابر رضه عطش الناس بالحديبية ورسول الله

صلعم بين يديه ركوة يتوضؤ منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ما نتوضؤ به ونشرب فوضع النبي عليه يده على الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس مائة وحنين الجذع قال جابر رضه كان النبي صلعم يستند الى جذع نخلة من سواري المسجد ويخطب فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صلعم صاحت النخلة التي كان يخطب النبي عليه عندها حتى كادت تنشق فنزل النبي صلعم فاخذها فضمها اليه فجعلت تأن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وشكاية الناقة قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رايتها من رسول الله صلعم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلعم فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه وشهادة الشاة المسمومة روى جابر رضه ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم فاخذ رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر

كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم وهو يفيد القطع واذا ثبت انه عليه اظهر المعجزة فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه في دعواه وقطع بتصديق الملك اياه وايضا جميع سيره وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه احدا ما سمع عنه في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا لا قبل النبوة ولا بعدها ولو صدر ذلك لاشتهر لتوفر دواعي الاعداء على تشهير ذلك والاعراض عن الدنيا مدة عمره مع الاقتدار عليها فانه قد بذل عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم والسخاوة في الغاية حتى عاتبه الله تعالى بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد البأس اتقى به الناس والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء يقال خطيب مصقع اي بليغ والاصرار على الدعوة مع ما يدرك من المتاعب والمشاق كما قال عليه ما اوذي نبي مثل ما اوذيت وانه مع ذلك لم يظهر عزمه فتور ولا في اصراره على الدعوى كلال ولم يتغير عن المنهج الاول ومعلوم ان المزور لا يكون كذلك والترفع عن الاغنياء والتواضع للفقراء لا يكون خبر لقوله فجميع سيره الا للانبياء فان كل واحدة من هذه الخصال وان فرضنا انها لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختيارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل اذ كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل

مقبول سواء ورد به الشرع او لم يرد وما قبح فمردود وما توقف فيه اي لم يعلم العقل
حسنه وقبحه فيستحسن عند الحاجة ويستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول ان ما
يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح
لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في العقل مندوحة اي سعة عن
النبي قلنا انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه مع ان لبعثة الرسل
فوايد لا تحصى منها ان يقرر الحجة فانها ان لم يكن معلومة عند الخلق ففايدته ظاهرة
وان كانت معلومة فالفايدة تاكيد العقل بالنقل وتمييط الشبهة التي يصعب دفعها و
يرشد الى ما توقف العقل فيه ولم يجزم بثبوته ونفيه كبعث الاموات وحال الجنة
والنار فينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى ومنها ان يبين حسن ما توقف
العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه
الامة الحسناء فان العقل يتوقف في حسنه وقبحه الى النقل ويفصل ما حسنه اجمالا
العقل وان حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل ومنها ان يعلم وظايف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكر كالصلوة وما
يجري مجراها وغيرها كالزكوة وصلة الرحم والبر الى الوالدين ومنها ان يشرع
قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما علم في الفصل الاول من هذا الباب ويعلم الصناعات
الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش كالغزل والنسج والخياطة والبناء فان توقيف

من الصناعات وامثالها على استخراجها بالتجربة والاتفاق ضرر عظيم ومنها ان يعلم
منافع الادوية وخصايص الكواكب الثابتة والسيارة واحوالها التي لا يحصل
العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار اذ ذلك انما يحصل بتكرار الادوار وايضا
فالعقول متفاوتة والكامل نادر والاستقلال على تدابير التسليم انما هو للعقل الكامل
فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود لو كان محمد
عليه نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن التالي باطل لان من اقواله ان شريعة موسى منسوخة
وذلك باطل لانه لا يخ اما ان يكون في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون فان كان لزم ان
يتواتر ويشتهر كاصل دينه لان كل واحد منهما من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي
على نقلها والتالي باطل بالاجماع وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه و
الا لزم الكذب على الله تعالى وان لم يكن في شرعه لا ما يدل على النسخ ولا ما يدل على
التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل
الا مرة لكن شرع موسى ليس كذلك لان التكاليف المثبتة في شرعه كانت متوجهة على
الخلق الى زمن عيسى عليه بالاتفاق فعلم ان شريعة موسى غير منسوخة فلا يثبت نبوة
محمد عليه السلام قلنا نختار انه ما ينص بنسخه ولم يتواتر اذ لم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها
الى اصل دينه الا ان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون
مجازا وغير ذلك الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر و
المعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا
ان كل معصية كفر فيلزم تجويزهم الكفر على الانبياء عليهم السلام والفرق جوزوا الكفر اي

اظهار كلمة الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام
قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وعدم اظهار الكفر مفض اليه فيحرم فيجب الاظهار
ومنع بانه لو جاز ذلك اي اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت
اظهار الدعوة لان الناس في ذلك الوقت منكرون له بالكلية فيؤدي الى اخفاء الدين
بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكباير والصغاير تعمدا وقوم وهم اكثر المعتزلة
منعوا عن تعمدها اي الكباير وجوزوا تعمد الصغاير واصحابنا منعوا الكباير مطلقا فلم
يجوزوها لا سهوا ولا عمدا وجوزوا الصغاير سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب
اي كبيرة لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى اتبعوه اذ الامر للوجوب وهو باطل اجماعا قيل هذا
لا يدل على عدم جواز صدور الكفر منهم في حال التقية وعدم جواز الكبيرة سهوا وكلاهما
جايز اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر من المتبوع و
ذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما جايز علينا اتفاقا ولكانوا
معذبين باشد العذاب فان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك
كان صدور الذنب عنه افحش وكان عذابه اشد كما اوعد الله تعالى نساءه بقوله
يضاعف لها العذاب و زاد في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد فانه
ليس كذلك التضعيف والزيادة الا لزيادة كمال نسائه على نساء غيره وزيادة كمال
الاحرار على العبيد واللازم باطل بالاجماع قيل انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم دون
عذر والذنب عمدا وليس كذلك وهذا الاعتراض يرد على الادلة المذكورة بعد ذلك ايضا
ولكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكن الثاني باطل والا لكانوا

خاسرين

خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا ولم يقبل
شهادتهم لانهم ح يكونون فاسقين والفاسق لا يقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الآية لكنهم مقبول الشهادة والا لكانوا انقص حالا من عدول الامة وايضا يتنفر
الخلق منهم ولم يعتمدوا على قولهم في الدين وذلك باطل بالاتفاق واستوجب الائم
وهو الايعاد بنار جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والايذاء
اي الزجر فان دلايل وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة وقد قال تعالى
والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وانعزلوا عن النبوة
لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا
يقال العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة اذ الكلام فيه بدليل قوله تعالى في صدر
الآية خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين لانه ممنوع لان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وابرهيم جعل
نبيا فعلم ان المراد بالامام هو النبي وان سلم ان المراد ذلك فعهد النبوة بذلك اي
بانه لا يصل الى الظالم اولى لان عهد الامامة احط مرتبة واقل درجة من عهد النبوة
فاذا لم ينل المذنب الامامة فبالاولى ان لا ينال النبوة واما قوله تعالى هذه اشارة
الى المعارضات للدلايل المتقدمة الدالة على عدم جواز صدور الفعل والذنب
على الانبياء عليهم السلام منها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو
يدل على تقدم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ونحوهما
كقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض فانه يدل على تقدم الذنب منه او

اذ الغفران انما يكون بعد الذنب فيحمل على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك الاولى ليس بذنب لان الاولى وما يقابله يشتركان في اباحة الفعل والعتاب منه للحث والتحريض على فعل الاولى وانما حملناه على ترك الاولى جمعا بين الدليلين وأما واقعة آدم عليه هذا اشارة الى معارضة اخرى تقريرها ان آدم عليه كان نبيا بالاتفاق مع صدور المعصية عنه لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فقد جاز صدور المعصية والغواية من الانبياء وذلك كبيرة فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له في امة ولو كان حال الواقعة نبيا لكان له امة ولقوله ثم اجتباه ربه فان الاجتباء وهو الباسه خلعة النبوة كانت متاخرة عن الواقعة لان كلمة ثم للتراخي واذا كان قبل نبوته فلا محذور واما قول ابرهيم هذا ربي جواب معارضة اخرى تقريرها انه كفر وقد صدر عن ابرهيم وهو نبي بالاتفاق فعلى سبيل الفرض والتقدير فان من اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله فكانه قال لو كان ربا لما كان آفلا اي متغيرا لكنه آفل فلا يكون ربا يدل على ذلك قوله لا احب الآفلين وقوله بل فعله كبيرهم جواب معارضة اخرى وهي ان هذا كذب فيجوز صدور الكذب من الانبياء فعلى سبيل الاستهزاء فان اسناد الفعل الى العاجز استهزاء او باسناد الفعل الى السبب جواب آخر يعني ان ابرهيم اسند الفعل الى السبب الباعث لان تعظيم الكفار الصنم الاكبر حمله على ذلك و الفعل كما يسند الى مباشره كذلك يسند الى الباعث عليه مجازا ونظره في النجوم يعني ان ابرهيم نظر في علم النجوم فيكون قد ارتكب جوابا فاجاب بان نظره فيها كان

ابطالهم

للاستدلال

للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف بصنعه تعالى وذلك من اعظم الطاعات قال الله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وقوله اني سقيم يعني ان ابرهيم قال اني سقيم وذلك كذب لانه لم يكن سقيما اجاب بانه اخبار عن سقم حالي ولا نم انه لم يكن سقيما او عن متوقع استقبالي وذلك جائز كما في قوله تعالى ونادى اصحاب النار مع ان النداء يكون يوم القيمة فلا كذب واما اخفاء يوسف جريته فللاشعارة عن القتل يعني ان يوسف اخفى جريته عند البيع وذلك كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب بان الكتمان انما يكون ذنبا اذا لم يكن في الاظهار خوف ضرر مع ان ذلك انما كان قبل نبوته واما همته فجبلي لا اختياري يعني ان يوسف هم بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان ذلك الهم جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوز في جبلة الرجال وتلك محمودة اذ عدمها من الرجال يدل على العنة وهي نقيصة ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون مذموما وايضا لا نم ان مجرد القصد ذنب وجعله سقايته في رحل اخيه كان بمواطاته يعني ان يوسف جعل سقايته في رحل اخيه لتهمته بالسرقة وذلك حرام اجاب بان ذلك كان بمواطاة اخيه فانه اعلمه بذلك ليجعله وسيلة الى حفظه عنده فلم يكن الغرض التهمة بالسرقة ونداء انكم لسارقون لم يكن بامره بل نادى واحد من القوم بذلك من عند نفسه ولو سلم انه كان بامره فلعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه وما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء يعني ان اخوة يوسف كانوا انبياء مع انه قد صدر عنهم كبائر وهي ارتكاب الكذب وايذاء والدهم وبيع يوسف اجاب بانا لا نم انهم انبياء فانه قد اختلف في نبوتهم ولو

حتى يكون [illegible] فان الكتمان [illegible] على الانبياء رحمه الله

سلم فلانه ان ذلك كان بعد نبوتهم بل كان قبلها واما قصة داود وهي ان داود
وقع بصره ذات يوم على امراة جميلة فسأل عنها فقيل انها امراة اوريا فاحب ان
يقتل ليتزوج بها فارسله في غزوة فلما قتل وانقضت عدتها تزوج بها فارسل الله اخ داود وعلم
تعالى ملكين في صورة رجلين اختصما اليه الخصومة التي ذكرها الله تعالى في قوله هل اتيك
نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة
واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب فلم يثبت على ما ذكر فان داود انما تزوج
بامرأة اوريا بعد ما قتل منا غير سعيه وبهذا القدر عوتب عليه لانه دليل على انه لم يغتم ما اغتم
بموته والاية تحتمل غيره اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الاية ان جماعة تسوروا
قصره ليقتلوه فلما رآهم داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دور الملوك من لم يقصدوا
غير اذنهم الا ذو ريبة وهو المراد من قوله ففزع منهم فلما راوه مستيقظا خافوا
من فعلهم واخترعوا خصومة لا اصل لها زعما منهم انهم انما قصدوه لاجلها دون
ما نووه وهو المراد من قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى
واحد منهم على آخر ما لا كما اخبر الله تعالى عن دعواهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
الاية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الاية على هذه القصة
اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا فان قلت قوله تعالى بعد هذا
فظن داود انما فتناه فاستغفر ربه مناف لما ذكرتم فان ذلك لا يفتقر الى الاستغفار
قلت المراد انما فتناه في انه مع كمال سلطنته هل ينتقم منهم او يعفو عنهم والاستغفار
انما كان لانه لم ينتقم وذكر غاية الحلم والكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قيل

قوله

قوله فغفرنا له ذلك ينافي ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم
قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لشفاعته فحذف المضاف واقيم المضاف اليه
مقامه واما قبل الوحي يعني ما تقدم من الابحاث كان فيما بعد الوحي واما قبل الوحي
فالاكثرون منعوا الكفر وافشاء الذنب والاصرار عليه بحيث يصيرون مشهورين ثم
بالعصيان لئلا يزول عن النفعة بالكلية وجوزوه على الندور كقصة يوسف واخوته
ان ثبت انهم انبياء والروافض اوجبوا العصمة عن الذنوب على الانبياء مطلقا
اي صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل الوحي وبعده ودليلهم ان الامام واجب العصمة كما يجيء
فالنبي اولى بذلك **تنبيه** لما ذكر عصمة الانبياء عليهم السلام اراد ان ينبه على معنى
العصمة فقال العصمة ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور ويتوقف اي هذه
الملكة على العلم بمثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات وتتأكد اي هذه الملكة
في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض على ما يصدر منه سهوا والعتاب
على ترك الاولى وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه لخاصية في نفسه
او بدنه والفرق بين التعريفين ان المعصوم بالمعنى الثاني لا يقدر على المعصية وبالمعنى
الاول يقدر عليها ولا يفعلها ومنع اي هذا القول بانه لو كان كذلك لما استحق اي
المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك والمدح انما يكون على ترك ما يتمكن
من فعله او فعل ما يتمكن من تركه ولامتنع تكليفه وبقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
فانه يدل على انه يجب ان يكون قادرا على ارتكاب المعاصي والا لم يتحقق المثلية ولو
لا ان ثبتناك فانه يدل على ان ثبات النبي عليه السلام على العفة بتثبيت الله تعالى اياه و

والا لما ال الى العصيان الخامس في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا
والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة العلوية
السماوية احتج الاولون بوجوه ١ انه تعالى امر بسجود آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم الآية والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول ٢ ان آدم عليه كان اعلم من
الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة
فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم فكان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ٣
ان طاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة دون الملك
فان طاعته جبلية ذاتية ولا شك ان الفعل مع وجود المانع اشق منه بدونه ولانها اي و
لان بعض الطاعات البشرية مكلفة مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك ذاتية جبلية لا يتكلف بها دائما وجبلتهم بعضها ومن غير مستنبطة بل منصوص
عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول فيكون افضل لقوله عليه افضل العبادات احمزها
اي اشقها وكل من طاعته افضل فهو افضل اعلم ان هذا الدليل يدل على تفضيل المطيعين
من البشر على الملائكة سواء كانوا انبياء اولا ٤ قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا و
آل ابرهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية
ان الله اصطفى هؤلاء على كل المخلوقات لا يقال يلزم من ذلك افضلية من ليس نبيا منهم
وهو باطل اجماعا لانا نقول ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابرهيم وآل عمران
للاجماع على افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء اذ لا يلزم من ارتكاب المعصية

اللام

نبيهم

في حق البعض ارتكابه في حق الكل لا يقال ينتقض ذلك بقوله تعالى يا بني اسرائيل واني
فضلتكم على العالمين لاقتضائه كونهم افضل من محمد عليه لانا نقول خصصت الآية في حقه
ايضا بالاجماع وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود
بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود الانبياء واحتج الاخرون بوجوه
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان هذا السياق
يقتضي افضلية الملائكة الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته و
لا السلطان ولا يقال لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير الجواب لا نسلم ان هذا
السياق يدل على افضليتهم بل يدل على ان ما جعله النصارى علة الاستنكاف والالهية
وهو حصول المسيح من غير اب حاصل للملائكة بل اكثر لانهم حصلوا من غير اب وام فكانوا
فانهم اولى بان يستنكفوا ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم لكنهم لا يستنكفون ٢
انه تقديم ذكرهم على الانبياء وذلك يدل على افضليتهم الجواب ان التقديم والتاخير
لا يدل على الشرف وانما يلزم ان لو رتب الكلام من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على
العكس فلا يلزم ذلك وايضا يجوز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود
قوله تعالى في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم
على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولا يناسب ذلك الاستدلال ما لم يثبت تفضيلهم فان
السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون
عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يستكبرون عن طاعتي الجواب انه لم لا يجوز ان يكون
المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعته فما بال البشر مع غاية ضعفهم

رملم

يترددون فيه يلزم ان يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل
ذلك قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك فانه يدل على ان الملك افضل الجواب لانم يدل
على انه افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى
ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل وايضا يجوز ان يكون المعنى
لا اقول اني ملك قادر على ما لا يقدر عليه البشر فيدل على زيادة قوتهم وقدرتهم لا على
كونهم افضل وقوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين فانه يدل على ان منصب الملك اعظم الجواب انه لا يدل على افضلية الملك مطلقا
بل يدل عليه عند مخاطبة ابليس ولا يدل عليه حالة الاجتباء عند قوله ثم اجتباه ربه
فتاب عليه وهدى الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى في شان محمد عليه السلام علمه شديد القوى
يعني جبريل عليه السلام والرسول الى الملك رسول الله الى النبي فيكون افضل من المتعلم اذ
لا شك ان المعلم افضل من المتعلم والمرسل اليه كما ان النبي افضل من الامة المرسل
اليهم الجواب عن الاول ان جبريل عليه السلام ليس معلما في جميع الاحكام ومع ذلك
فلا يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بالعرف فان السلطان اذا ارسل شخصا الى
جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل
واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من
ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات
النظرية لكون علومهم قطعية كلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر والعلمية
لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة

على

على اسرار الغيب لانهم مبرؤون عن الفترة كاملة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل
من غير فتور وانحلال بخلاف البشر سابقة على البشر الى الخيرات لان نظام العالم من الازل
الى الابد مرتبطة بهم بخلاف البشر مواظبة على محاسن الافعال لقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون الجواب ان براءتها
عن الرذائل النظرية والعلمية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة
العقول كما هو مذهب الحكماء وهي غير موجودة على مذهب المتكلمين كما مر في صدر الكتاب
فكيف يقع النزاع في انهم افضل من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية فلا يدل
على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت والا لزم كون الشياطين افضل
من الانبياء واما ارتباط نظام العالم فايضا يتعلق بالعقول واما طاعتهم وان كانت
ازيد لكن لا مشقة فيها لكونهم مجبولين عليها بخلاف طاعة البشر افضل السادس في الكرامات
انكرها المعتزلة وابا الحسين البصري والاستاذ منا فانه وافق المعتزلة في انكارها
لنا قصة آصف بن برخيا فانه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهرين
وذلك امر خارق للعادة مع انه ليس نبيا فيكون ذلك من باب الكرامات وقصة مريم
فانه يحضر الرزق عندها من غير سبب ظاهر وهو امر خارق للعادة ولم يكن من الانبياء
فيكون كرامة لها وقصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد احياء
سالمين من غير آفة ولم يكونوا انبياء فكان ذلك من كرامات الاولياء قيل لم لا يجوز
ان يكون ما صدر عن مريم ارهاصا لنبوة عيسى عليه السلام اي علامة دالة على نبوته قبلها
وما صدر عن آصف كان من سليمان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني لبعض اصحابنا //

يقدر على ما لا يقدرون عليه ويؤكد انها آمنت بعد مشاهدة معجزاته ومثله ذكر يقول في
قصة اصحاب الكهف والجواب ان الارهاص هو تخصيص النبي قبل رسالته بعلامات
وخوارق يدل على انه سيبعث لا يكرم به غير النبي فان ذلك يختص باسم الكرامة وايضا
لو صح ذلك لجاز ان يقال في المعجزة الظاهرة على ايدي النبي انها ارهاص لنبي غيره يجي
وذكر مطلقا احتجوا اي منكرو الكرامات على عدم جواز وقوعها بان الخوارق لو
ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور خوارق العادات عنهما معا وعلم
انه لو قال لالتبس النبي بغيره لكان اجود لان صاحب الكرامات ليس بمتنبي قلنا بل يتميز
النبي بالتحدي والدعوى فان الكرامة عبارة عن خارق العادة لا يكون مع التحدي
والدعوى

الباب الثاني في الجزء والجزاء

وفيه مباحث في اعادة المعدوم بعينه وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من
المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او لشيء
من لوازمه فيمتنع ابتداء لان مقتضى الذات لا ينفك عنه او لشيء من عوارضه فيمكن
عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو قيل عليه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او
لشيء من لوازم ذاته قوله فيمتنع ابتداء قلنا ممنوع اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني
امتناع وجوده الاول احتجوا بوجوه انه نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية
لارتفاعه عن الخارج فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت
ما وقيل لانه لو اتصف به لزم اتصاف المعدوم الصرف بصفة ثبوتية وهي امكان
العود وذلك مبني على ان الامكان صفة ثبوتية انه لو وقع يعني لو امكن اعادة

وهو الذي يدعي النبوة كذبا م

المعدوم

المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا منه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد
من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء بالطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال
عوده فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه لانه من
عوارضه ايضا ولامكان اعادة كل معدوم ح وامكن ايضا اعادته فيه لان من جملة عوارضه
وقوع وجوده في ذلك الوقت فيكون مبتدأ يعني لو وجد لزم ان يكون مبتدأ معادا
معا اما الاول فلانه موجود في عين ذلك الوقت الذي لم يوجد في وقت قبله و
اما الثاني فلان المفروض ذلك وهو اي كون الشيء الواحد مبتدأ او معادا معا مح لان
الاول يقتضي عدم المسبوقية بوجود آخر والثاني يقتضي المسبوقية والجواب عن
الاول ان قولكم لا يحكم حكم اي لانم انه اذا كان نفيا محضا لا يحكم عليه فان قولكم لا يحكم
عليه حكم بعدم الحكم فالمحكوم عليه اذا كان ثابتا بطل ما ذكرتم من انه نفي محض والا بطل
ما ذكرتم ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد
كالحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه
وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كحكمنا على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت
المحكوم عليه وبنفس العدم اي وكذا منقوض بنفس العدم فانا نحكم عليه بانه مقابل
الموجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه
يجب ان يكون ثابتا الثبوت الخارجي فممنوع وسنده النقوض المذكورة وان اردتم

الثبوت الذهني فلذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الثاني ان كل مثلين فهما يتميزان بالتشخص في
الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز بينهما والا اي وان لم يتميز احدهما عن الآخر
بالتشخص ولا يتميز بالماهية ولوازمها لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة
ذلك الوقت انما يستلزم كونه مبتدأ اعادة اي كونه مبتدأ امر يعرض له باعتبار وهو كونه
غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الاعتبار غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بالمعاد
بحدوث وعدم حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وحاصله يرجع الى انه انما يلزم ذلك لو
لم يكن الزمان معادا ايضا الثاني في حشر الاجساد اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا
بحشر الاجساد فقط والحكماء بحشر الارواح فقط وجمع من المحققين بحشرهما جميعا و
جمع من الدهرية بنفيهما معا وتوقف جالينوس في الكل والاولون فريقان منهم
من قال بانه يعدم الذوات ثم يعيدها وآخرون الى انه يفرقها ثم يجمعها مرة اخرى
وبالاخير قال اجل المتكلمين اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها
اي تفرق اجزائها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان
اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والالم يتصف بها قبل اي في الوجود الاول والله
تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر
على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت المعاد البدني ويقول به
واليه اشار في الكتاب الالهي حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشأها اول مرة
وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو الاعادة

او الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق قيل النبي كان مبعوثا الى الكافة
وكل من كان كذلك فالواجب عليه ان يخاطب كل احد بما يمكنه الاطلاع عليه ولما كان اكثر
العرب بل العالمون لا يفهمون المعاد الروحاني لم يخاطبهم بذكر بل بما يرجع الى بناء بل
وايضا مصلحة حالهم كانت مقتضية لترغيبهم فيما يعقلونه من اللذات الجسمانية دون
الروحانية التي لا يفهمونها وتنفيرهم عن الآلام الجسمانية دون النفسانية اذ الترغيب
والتنفير يحتاج الى الفهم وهؤلاء لم يكونوا ممن يفهم اللذات والآلام العقلية وجوابه
ان ما ذكرتم يدل بصريحه على كذبه في ذلك القول وترويج الباطل للمصلحة وهو يقدح
في الغرض من بعثتهم وقد ثبت انه صادق فاندفع هذا الاحتمال ولا يخفى على من له
طبع مستقيم ان الآيات الواردة في ذلك لا يحتمل التأويل قيل المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزءا منه فالماكول لما كان جزء الماكول اما ان يعاد في
الآكل فقط او الماكول منه فقط اذ جعله جزءا منهما محال وايا ما كان فلا يعود احدهما بتمامه
وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم اذ لا بد فيه من
غرض فان العبث غير جائز على الحكيم والاول لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة
لا يجوز عقلا ولا شرعا والثاني في وجوده لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الم
فلا يصلح للغرضية لما يجيء في القسم الثالث ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس
بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغير ذلك من اللذات
فتحصيل اللذة في الثالث يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث والجواب عن الاول
بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي للانسان فانها الباقية من اول عمره

الكون الحاصرة لنفسه لا الهيكل المتبدل المتغير عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل من
المغتذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا فالحصر ممنوع وان سلم
فالمقصود هو الالذاذ والاستهزاء ممنوع فان من الجائز ان يكون لذة ليست بدفع
الم ولا تعرفونها وانما يبعد لو كان ثانيا وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك فلم لا يجوز
ان يكون لذاته الاخروية مشابهة للذاة الدنيا في الصورة لا في الحقيقة **تنبيه**
على ان القول بالمعاد ليس موقوفا على اعادة المعدوم اعلم انه لم يثبت بدليل عقلي
ولا نقلي انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
لان التفرق ايضا هلاك لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو اخراج الشيء عن حد الانتفاع
به لا مطلقا بل خروجه عن الصفة التي ينتفع به عند بقائه ولا شك ان التفرق يستلزم

عبارة عن هـ

الهلاك بهذا المعنى الثالث في الجنة والنار قد اختلف فيهما والمختار امكانهما قالت
النفاة الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل
لانها لا تنخرق ولا تخالط الفاسدات ووجود الجنات التي تجري من تحتها
الانهار وجهنم التي فيها طبقات النيران في افلاك يقتضي انخراقها ومخالطتها للفاسدات
وكلاهما باطل لما تقدم في تقرير مذهب الحكماء واما في عالم العناصر فتكون الجنة تناسخا
لانه يكون عبارة عن تعلق النفس بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها
وهذا عين التناسخ وقد ابطلناه او في عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرة لان
بساطة الافلاك والعناصر يقتضي ذلك فلو فرضت كرة اخرى حصل بينهما خلاء
يعني لو فرض عالم آخر لكان كرة ايضا لانه يكون فيه جهة فوق وجهة سفل

يتحدد ان بحسب كرتين بسيط كما ذكر في اثبات تحدد الجهات لهذا العالم وفي تحصل يلزم ان
يحصل بينهما خلاء اما العدم تماسهما او لتماسهما على نقطة واحدة وهو محال لما تقدم ولان العالم
الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر يعني لو وجدت الجنة والنار
في عالم آخر لحصل فيه العناصر ضرورة ولا محالة يكون مماثلة لهذه العناصر والا لم يكن
عناصر فيكون لما يلتها آبائها مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها والا لم يكن
مائلا لها مثف وكانت ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا او قسرا دائما بناء على امتناع
الخرق على محدده وكلاهما محالان اما الاول فللزومه افتقار الجسم الواحد للحركة و
السكون واما الثاني فلان القاسر لا يكون ذاتيا ولا لازما بل عارضا فلا يكون دائما
والجواب لم لا يجوز ان يكونا اي الجنة والنار في هذا العالم والجنة في عالم الافلاك
كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى و
سدرة المنتهى فوق السموات قال صاحب الكشاف قيل سدرة المنتهى هي شجرة نبق
في السماء السابعة عن يمين العرش ثمرها كقلال هجر وورقها كآذان الفيل ينبع من
اصلها الانهار التي ذكرها الله تعالى في كتابه يسير الراكب في ظلها سبعين عاما لا
يقطعها وقال هلال بن يساف سأل ابن عباس كعبا عن سدرة المنتهى وانا حاضر
فقال كعب انها سدرة في اصل العرش على رؤوس حملة العرش واليه منتهى علم
الخلايق اي الملائكة وما خلفها غيب لا يعلمه الا الله وقيل ينتهي اليها ارواح الشهداء
وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين وفي
سكونها الجنة تحته لا حايل بينهما فيكون في السماء السابعة وامتناع الخرق ممنوع فان الدليل

الذين ذكرتموه لوضع فانا نقطع في المحدد الاعلى والنار تحت الارضين قالوا لو كان كذلك
لكان الحشر تناسخا قلنا ممنوع والفرق بين هذا وبين التناسخ انه اي الحشر رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معاد ا بعينه والمؤلف من اجزائه الاصلية لو لم يكن كذلك و
التناسخ رد النفس الى مبتدإ اقول دليل بطلان التناسخ على تقدير تمامه يدل
على امتناع الحشر بهذا المعنى ايضا فلا يفيد الفرق او في عالم آخر ولزوم بساطة كل
محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوع وان سلم جميع هذه المقدمات
فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك مركوزين في محو كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما
خلاء ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة
او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا
حارة يابسة طالبة لمقعر فلك القمر كنار عالمنا وكذلك القول في ساير العناصر لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية في اللوازم والصفات سلمنا وجوب التماثل لكن لا يلزم
اقتضاء كل واحد منهما الانتقال الى حيز الآخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض
الى حيز القطعة الاخرى فرع على جواز وجود الجنة والنار الجنة والنار مخلوقتان
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين فان لفظ اعدت صريح في ثبوتها وتحققها الآن قالوا هذه الآية تدل
على انها غير مخلوقة لان الجنة انما يكون عرضها عرضهما اذا وقعت في احيازهما وذلك
انما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضهما لقوله
تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضهما فيجوز

ان يكون

ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة
فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
واسكان آدم في الجنة واخراجه عنها فانه دليل على ان الجنة موجودة واذا ثبت ان
الجنة مخلوقة فالنار كذلك لانه لا قايل بالفصل قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت
دايمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تعالى اكلها دايم اي ماكولها
اذ دوام ماكول الجنة بدون الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن
لزم ايضا ان يكون النار غير مخلوقة ايضا لعدم القايل بالفصل قلنا معنى
قوله تعالى كل شيء هالك ان كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر
الى ذاته لا يستحق الوجود لا ان العدم يطرأ عليه وان سلم ان معناه ان كل شيء
مما سوى الله يطرأ عليه العدم فمخصوص اي فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دايم
فانه يدل على ان الجنة دايمة لما سبق وقد يكون معناه ان كل شيء سوى الله غير الجنة
يطرأ عليه العدم وانما خصص جمعا بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دايم متروك
الظاهر لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دايما بل المعنى ان كلما فني شيء منها
وجدت عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين الدايم في الثواب والعقاب
قالت البصرية من المعتزلة الثواب على الطاعة حق على الله تعالى وواجب عليه لانه
انما شرع التكاليف الشاقة لغرض لاستحالة العبث عليه وعود الفايدة اليه وذلك
الغرض اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم

نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان تكون منفعة سابقة كالوجود والصحة والرزق
وغير ذلك وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى واحدا الف دينار ثم اخذ يكلفه
بالمشاق مدة من غير ان يحصل له منفعة حالية او مآلية فان ذلك يستقبح منه عقلا فكذا
ههنا ولا جهة وهو الظاهر اذ لا نحتج بالثواب الا ذلك وايضا قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وامثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله
ولا علة لحكمه بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فنختار القسم الاول وهو انه
شرع التكاليف لا لغرض قوله العبث عليه مح قلنا استحالة العبث بمعنى فعل شيء لا غاية
ممنوع ومع ذلك لي ولئن سلمنا ان شرعه التكاليف لغرض فلم لا يكفي سوابق النعم و
لا استقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان شيء بالنسبة اليه تعالى مستغنى وهو بط
لما عرفت كيف والمعتزلة اي وكيف تكون التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة
عند المعتزلة والحال انهم اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة اي في معرفته تعالى عقلا لما سبق
من نعمة وهما من جملة التكاليف ضرورة والاية لا تدل على الوجوب هذا جواب عن
الوجه الثاني وهو انا لا نم دلالة الآية على وجوب الثواب على الله تعالى بل على
وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ الجزاء جواب دخل مقدر تقرير الدخل
ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل
ان اجتنبت الى ملك كذا تقرير الجواب ان يقال لا نم ان جزاء الشيء يجب ترتبه عليه
بل يكفي لاطلاقه كون الفعل علامة له ودليلا عليه قالت المعتزلة والخوارج انه يجب
عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما

في عدم الثواب والتسوية بينهما قبيح في العقل بالضرورة لكنه تعالى اعدل اجماعا فبطل
القول بالعفو عن صاحب الكبيرة ولان شهوة الفسوق ركبت فينا فلو لم يكن بحيث
يقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق كان ذلك اي عدم قطعنا بالعقاب اغراء
منه تعالى عليه اي على الاتيان بالفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق و
شهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى
المشتهيات مع الشك في العقاب عليه ولان الله تعالى اخبر بان الفاسق والكافر يدخلان
النار في مواضع شتى والخلف في خبره مح فوجب دخولهما النار والجواب عن الاول
انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان
تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام عن المعاصي و
لا حاجة الى القطع به وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة اي لو كان العفو قبل
التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك بعين
ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه
يكون جوابا لنا لا يقال تردده في البقاء الى زمان التوبة يزجره عن المعاصي لانا نقول
تردده في انه تعالى يعفو يمنعه عن ارتكابها ايضا فاستويا وعن الثالث انه لا دلالة
لها اي من تلك الآيات على وجوب العقاب في نفسه اي على ان العقاب على الكبيرة واجب
في نفسه الذي هو المتنازع فيه غايته انه يلزم وقوعه لا ان الكبيرة علة لوقوعه وايضا
فالخلف عندنا في الوعيد حسن اذ العفو عن الوعيد مستحسن عرفا فلا نم ان الخلف مح
في خبره مطلقا ثم المعتزلة والخوارج بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا بخلوده

صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم
كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون و
من يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى في صفتهم وما هم عنها بغائبين ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه
للآيات المذكورة الدالة على ذلك وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من التنافي
وذلك هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث
الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير كما يقال فلان حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد
وليس المراد منه الاطول المكث وعن الثاني بان المراد من الفجار في الآيات المذكورة الكاملون
في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقا بينه وبين الآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
قيل فيه نظر اذ ليس في مثل الآية شيء يدل على الحصر انا قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا سماهم المؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو كبيرة ولهذا لما ذكرنا من
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم
لي بان اصحاب الكبائر من اهل الايمان لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين //
ومنافاتهما انا لا نم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة

سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن
سلم الاستحقاقان فلا نم منافاة الاستحقاقين وانما يلزم لو كان كل من الثواب والعقاب
١٤٨ مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة
اعم من ان يكون دائما اولا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب
فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم فانه ذهب الى
ان الطارئ يزيل من السابق بمقداره ويبقى الزائد مثاله اذا كان الثواب عشرة
اجزاء مثلا والعقاب الطارئ خمسة سقط خمسة من الثواب وسقط العقاب
باسره ويبقى له خمسة من الثواب صافية عن شوب المعارض او لا يحبط كما
هو مذهب ابيه ابي علي فانه ذهب الى ان العقاب يحبط من اجزاء الثواب بمقداره
ولا يحبط هو ففي المثال المذكور يسقط العشرة من الثواب ويبقى الخمسة من
السيئات بحالها وكلاهما باطلان بحالهما اما الاول فلان تاثير كل منهما لي من الثواب
والعقاب الطارئ في عدم الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب و الاول
علم ٣ لاستلزامه وجود هما حال عدمهما لان سبب كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما
معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال
عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما الثاني فلانه الغاء للطاعة
وتضييع لها لان القول بهذا المذهب يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى
آخره ثم شرب جرعة خمر يكون حاله وحال من لم يعبد الله على السوية لان عقاب
شرب الجرعة ابطل ثواب تلك الطاعات ولم يحبط منه شيء فقد صارت تلك الطاعات

والخيرات ضايعة ملغاة وهو بط لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما اصحابنا فقالوا
الثواب على الطاعة فضل الله تعالى والعقاب على المعاصي عدل منه والعمل دليل اي عمل
المعاصي والطاعات دليل وعلامة لتحقق العدل وهو العقاب لا ان الطاعة علة موجبة
للثواب على الله تعالى والمعصية علة موجبة للعقاب عليه تعالى لما بينا انه لا يجب عليه شيء
وكل ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر لما خلق وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو
المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير والله تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في
ثوابه وفاء بوعده بما ذكر في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها ويعذب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الحق
في نيرانه ابدا المقتضي وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
في نار جهنم خالدين فيها الاية وينقطع الوعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والايمان الخيرات
فيجب ان يرى ثوابه ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العذاب
منتف بالاجماع ورويته الثواب بعد الخلاص دليل على انقطاع وعيده وقوله تعالى ان
الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فبقي معمولا به في سائر الذنوب فوجب انقطاع
العقاب وهو المط ولقوله عليه من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال
لا اله الا الله فيدخل الجنة فيسقط عقابه وهو المط ويرجى عفو الكافر البالغ في
اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى من فضله ولطفه اعلم ان الجاحظ وعبد الله

بن

بن الحسن العنبري ذهبا الى ان عذاب الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم
يصل الى المقصود ينقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذب ابدا لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون معذبا دايما وادعوا
فيه الاجماع واما قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فهو خطاب لاهل الدين لا الخارجين
من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين والمص لم يجزم بشيء واشار امكان العفو
وهو غير بعيد فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول اذ القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم
نصف قوة الجسم فنصفها مثلا اي نصف القوة الحالة في نصف محلها اذا حرك نصفها
يعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان تحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل
اي تحريك القوة لكل الجسم من ذلك المبدا ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثنين كنسبة
المؤثرين فكما ان قوة كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك
نصفها وضعف المتناهي متناه فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا وقد
فرض غير متناه هف او تحركت نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة اذا
حركت كل الجسم ان لم تزد عليها اي على قوة نصف الجسم بان تكون حركات كل الجسم
مساوية لحركات نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر
كلا معه اي كالشيء لا مع غيره يعني كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل
مساويا للجزء وهو مح وان زادت اي كل القوة على قوة نصف الجسم بان تكون حركات
كل القوة زايدة على حركات نصف القوة اذ نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فالنز

القوة الزايلة تكون زايدا على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدا
واحد ووقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو محال فثبت ان
الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دايما فلا يكون
الثواب والعقاب دايمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول ولقايل ان
يقول استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف الالف الى غير النهاية ازيد
من تضعيف الواحد الى غير النهاية وايضا حركات فلك القمر زايدة على حركات فلك
زحل مع انهما غير متناهيين فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصفها
لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع كلا معه او كل القوة ليس
محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم فكما ان النصفين من كل القوة
مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه فلا يلزم ما ذكر ثم قلت الجسم
من حيث هو جسم لا يقتضي التحريك ولا يمنعه واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم اقتضت
تحريك الجسم فلا يمكن ان نفرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان
الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو باطل واذا لم نفرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره
فلا مدخل لاجتماع الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف غير مختلف والا لكان
مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون الشيء كلا معه وايضا المؤلفة اي الابدان
المؤلفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد المؤلفة من العناصر الاربع لاحالة الحرارة
لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي في بدنه غير متناهية ضرورة
وتقضي الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التي هي مادة الحياة من اجزاء البدن

واذا كان الحال كذلك فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا لو كان العقاب في النار
دايما لكانت الحيوة باقية دايما لاستحالة تعذب الجماد لكن دوام الحيوة
مع دوام الاحراق غير معقول لان الاحراق يزيل اعتدال المزاج
الذي هو شرط للحيوة قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو
كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم انقسام القوة لانقسام محلها
لجواز ان تكون القوة حالة من الجواهر الفردة التي تركب منها
ولا يمكن انقسامه حتى يلزم انقسام القوة وسريان القوة في
محلها اذ لو لم تكن سارية في محلها لا يلزم انقسام المحل انقسامها
وهو ظاهر ان هذه القوة قوة اذ لو لم يكن هو لم تحرك نصف الجسم
الى البرهان لم يتم عليها اي على المقدمات الثلث مع
ان كانه معوض بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة
فيها فانها قوى جسمانية تقوى على افعال غير متناهية عندهم
وهو مدفوع عنا اي ولئن سلمنا صحة الدليل تفصيلا واجمالا
فهو مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعله يفنى ويتجدد دايما
على ان العرض لا يبقى زمانين فيكون ثمة قوى متعاقبة غير متناهية
تقوى على افعال غير متناهية بالوجه والدليل المذكور لم
يدل على امتناع ثبوتها بل على امتناع صدور الافعال الغير
المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الثاني فلان القول

تكون الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركيب الموالید اي الحيوان
والنبات والمعدن من العناصر وهو ليس بيقيني وتأثير الحرارة في الرطوبة انما
يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدل بمقدار ما يتحلل منه دايما لكنه م
وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا بل هي باقية بابقاء الفاعل
المختار وايضا من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ به كالسمندر فلا يبعد ان
يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يهلك ولا يموت بها فلم قلتم
ان ذلك ممتنع الخامس في اثبات العفو والشفاعة من محمد صلعم لاصحاب الكباير
اما الاول وهو العفو فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير فان الايتين
يدلان على عفوه تعالى وكذا الاجماع يدل على انه عفو وهو اي العفو انما يتحقق
بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة و
على الكباير بعدها فان عذابهما واجب على الله تعالى عندهم فالعفو هو الكباير
وحدها قبلها وهو المطلوب وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء اي قبل التوبة يعني المراد انه يغفر ما دون الشرك وهو الكباير قبل التوبة
والا لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه في غفرانها فانه بعد التوبة لا فرق بينهما
في غفرانها ولا التعليق بالمشية على رأيهم فان الغفران بعد التوبة واجب عندهم
والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب عن يستحقه وهو صاحب الكبيرة قبل

التوبة

١٦١

التوبة وامثال ذلك كثيرة واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد صلعم لاصحاب
الكباير فلانه امر النبي صلعم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة
لعصمته اي عصمة النبي صلعم من مخالفة امره تعالى ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله
تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلعم شفاعتي لاهل الكباير من امتي فانه
يدل على ان شفاعة النبي صلعم حاصلة لاهل الكباير سواء كان قبل التوبة او بعدها
احتجوا اي المعتزلة على ان شفاعة النبي لا اثر لها في اسقاط العذاب بقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فانه لو اثرت الشفاعة لاجزت
نفس عن نفس شيئا وهو مناف لمقتضى الاية وقوله تعالى وما للظالمين من حميم
ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته وقوله من قبل
ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها تنفي جميع
الشفاعات وقوله وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار فلا
يكون لهم شفيع واجيب بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا يتناول
محل النزاع وان ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة على ثبوت
شفاعة النبي صلعم في فصل القضاء فانه اذا تعارض العام والخاص خص العام به
جمعا بين الدليلين اعلم ان الامة اتفقت على شفاعة محمد صلعم الا ان المعتزلة
قالوا تأثيرها في ارتفاع زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها يؤثر
فيها وفي اسقاط العقاب عن اهل العقاب السادس في اثبات عذاب القبر

بامرها واجبة كانت او مندوبة وح يكون اماطة الاذى داخلة في مفهوم الامامة اقول ان
النص لم يدع الاجماع فيه بل اتفاق اكثر السلف لان الكلام معهم **الباب الثالث**
في الامامة هي رياسة عامة في امور الدين والدنيا وتنتقض بالنبوة والاولى
ان يقال هي خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلعم في اقامة قوانين الشريعة وحفظ
حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة من التوفيق المجتهد والآمر بالمعروف وفيه
مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسماعيلية على الله تعالى والمعتزلة
والزيدية علينا عقلا اعلم ان المذكور في الاربعين وشرح المحصل وغيرهما ان
مذهب المعتزلة والزيدية في ذلك مذهب اصحابنا وما نسبه المصنف اليهم وهو
قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري واصحابنا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا
اي لا عقلا ولا سمعا لا في وقت الامن ولا في وقت ظهور الفتن ومنهم من فصل فقال
بعضهم يجب عند الامن دون الفتن وقوم بالعكس لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا
وعدم وجوبه على الله تعالى اما الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا
به لان البلد اذا خلا اي خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويدرأ اي يدفع بأس الظلمة اي شدتهم وظلمهم عن المستضعفين استحوذ اي غلب
عليه اي على ذلك البلد الشيطان وفتاوى الفسوق والعصيان وشاع الهرج اي
الفتنة وقيل القتل والمرج اي الاختلاط والاضطراب ودفع الضرر عن النفس
بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام عند من لا يقول بالحسن والقبح
العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما اقول هذا الدليل

لم يدل الا على وجوب ان يكون لكل بلد حاكما واما على ان يكون رياسة عامة فلا
قيل ان صغرى هذا القياس عقلية وانتم وجوابه انا لا نقول بابطال حكم العقل مطلقا
بل فيما يتعلق بالثواب والعقاب والصغرى ليس من هذا القبيل فان قيل و
يحتمل كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح فيحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف
الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولي عليهم فيظلمهم او يحتاج في دفع المعارض
وتقوية الرياسة الى مزيد مال فيغصب منهم واذا تعارضا تساقطا قلنا الاحتمالات التي
ذكرتم وان كانت حاصلة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير واما الثاني فلما بينا انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء احتجت
الامامية بانه اي نصب الامام لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات
والاحتراز عن المعاصي اقرب مما لم يوجد فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم عن التغالب ويزجرهم على المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا
الى الصلاح اقرب والى المفاسد ابعد واللطف على الله تعالى واجب قياما على التمكين
والجامع كل منهما ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى لو لم ينصب اماما كان للمكلف ان
ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما امكن ان
يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما امكنتني عن فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة
العذر يجب اللطف والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي يعنيه
لانه ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان خاليا عن شوائب المفاسد وهو

ممنوع وان سلم ان نصب الامام لطف ولكن لانم ان نصب الامام واجب على الله تعالى
ولانم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وبعد تسليم
تلك المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى
ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا او ضعيفا لم يحصل انه حاجز عن القبائح ولا عنه في
الطاعات وانتم لا توجبونه كيف يكون نصب الامام لطفا واجبا ولم يتمكن من عهد
النبوة الى زماننا هذا امام على ما وصفوه فيكون الله تاركا للواجب فيكون مذموما
عقلا تعالى على مذهبهم وهذا شنيع جدا الثاني في صفات الايمة وهي تسع الاولى ان
يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل على المطالب الاصولية
وحل الشكوك والشبه والحكم والفتوى في الوقايع الثانية ان يكون ذا راي وتدبير
بتدبير الحرب والسلم وساير امور السياسة الثالثة ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام
بالحرب ولا يضعف قلبه الحذر وجمع تساهلوا في الصفات الثلث المذكورة وقالوا
ينيب من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس
واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يتصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع
الخامسة والسادسة العقل والبلوغ اما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل
الا معه اقول فاشتراطها تغني عن اشتراطه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم ما يحصل للرجال الكاملين ولقصور عقلهم السابعة الذكورة فانهن نا
ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الثامنة الحرية
لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما بين

الناس

الناس فارغا عن القيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة
لنا وجهان الاول قوله عليه السلام الايمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وللاستغراق
نقلا عن ايمة اللغة النحو وايضا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام
بعكس النقيض الى قولنا كل من ليس بقرشي ليس بامام وهو المطلوب الثاني قوله
عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر اقول ظاهر الحديث
الاخبار بانهم يكونون من قريش ما تركوا الطاعة والاستقامة فهو انما يدل على الوقوع
لا على الوجوب وعلى تقدير التسليم فهو متبادر والدعوى مطلقة ولا يشترط فيهم
العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا انا سنبين امامة ابي بكر رضه والامة
اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اي
الى الامام اما لان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اهل التعليم وهم
الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد العقل فلا بد من معلم كامل
او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية و
ذلك الا اذا كان معصوما ليعتمد على قوله وفعله وبان احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام اخر ويتسلسل او يدور
وكلاهما محال وبقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم اذ العهد المسلوب
اعم من الامام والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان كل من يصل
اليه الامامة لا يكون فاسقا واجيب عن الاولين بمنع المقدمات الاول فبان بقول لانم

وجه انحصار الحاجة فيما ذكرتم وما ذكر في بيانه قد سبق الكلام عليه سلمنا لكن لا يلزم
منه وجوب العصمة بل يلزم منه ان يكون عدلا وهذا لا يكفي في اشتراط العصمة وايضا
منع مقدمات الثاني فيما نقول لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام
آخر فانا قد بينا ان ابا بكر رضه كان اماما صحت امامته وجاز عليه الخطا اجماعا و
ليس يحتاج الى امام آخر والا لم يصح امامته وعن الثالث بان الاية تدل على ان
شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يختل به العدالة لا ان كان معصوما
فان الظلم مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما فلا يلزم ان يكون
عدلا الثالث في ما يحصل به الامامة الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام
السابق اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا
بايعت الامة مستعدا لها واستولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما اي بامامتهما
اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهما اي بهذين لا بالتنصيص لان
المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا به وهذا حاصل بهما
والا لم يكونا مستعدين للامامة وقد فرضنا مستعدين وقالت الزيدية كل
فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما فعلى هذا يجوز تعدد الامام
وهو خلاف الاجماع وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكرت الامامية ثبوت الامامة
ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف بما مر كما ذكر
الشخص مستعدا لها ولا قالوا الا من سبب للامة الا بالتنصيص من الله تعالى او
من الرسول عليه السلام او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ١ ان اهل البيعة

لا تصرف لهم في ادعى غيرهم من احاد الناس في اقل منهم فكيف يولونه اي الغير
عليهم اي على ما ولاه فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لاقل الاشخاص كيف يمكن له
ان يولي الغير على التصرف في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم
وفروجهم ٢ ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل
فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب ٣ ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا
الامامة فانها اعظم من القضاء ٤ ان الامام نايب الله ورسوله فلا يثبت خلافته
الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب
عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن الثاني بان الفتنة تندفع بترجيح
الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول صلعم وعن الثالث بمنع الاصل فانا
لا نم عدم انعقاد انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه سيما اذا شغرت البلاد عن
الامام فان عند وجود الامام يمكن الرجوع اليه واما عند عدمه فلا بد من القول
بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمنافع المنوطة به ودرءا للمفاسد المندفعة دونه وعن
الرابع بانا لا نم ان نيابة الله ورسوله لا يثبت الا باذن الله او باذن رسوله
لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة
كاشفا عن كونه اماما نايبا لله تعالى ولرسوله ودليلا عليه اي على انه امام نايب
لله تعالى ولرسوله لا بد لنفي ذلك من دليل الخامس في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد رسول الله ابو بكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام
الحق بعد رسول الله صلعم علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ويدل عليه وجوه ١ قوله تعالى

وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني
لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فان الله وعد بعض الصحابة
بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعود بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي
الله عنه او من قام بالامر بعده المعوية والمروان وغيرهما او ابو بكر ومن بعده من
الخلفاء الثلثة والاول باطل اجماعا اما عندنا فلحقية خلفاء الاربعة وعدم صحة خلافة
معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلانهم لم يكونوا من
الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال المراد علي والحسن
والحسين رضي الله عنهم لانا نقول ان الحسن والحسين ما زال خوفهما بل كانوا ابدا في البيعة
والخوف وللقائل ان يقول ما ذكرتم انما يصح لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خلفاء
اي روساء رياسة عامة في الدين والدنيا لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد با
بالاستخلاف مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله تعالى
ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما
استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي المحظور مخالفته ليس بمحمد صلعم لقوله
تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان

خلافة صح

١٧٨٠

يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فانه يدل على منع الرسول اياهم عن متابعته فلا يجوز
ان يدعوهم اليها ولا علي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته والمفهوم من الآية ان
من المحاربة مع الكفار لقوله او يسلمون اي ان يسلموا ولا ملك من بعده وفاقا فتعين
من كان قبله اي قبل علي الله تعالى اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا يوتكم الله اجرا
حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما واذا صحت امامة
واحد منهم صحت امامة ابي بكر اذ لا قايل بالفرق وللقايل ان يقول لا نم انه لا يجوز ان يكون
المراد محمدا عليه السلام وقوله قل لن تتبعونا بالابدال على ذلك فانه يدل على ان المخلفون
لا يتبعون محمدا في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي ذرونا نتبعكم فقال تعالى
في صفتهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي مواعيد الله بانه لاهل الحديبية غنيمة خيبر
خالصة ارادوا تغيير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر
كذلكم قال الله من قبل اي قال الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم اي غنيمة
خيبر لمن حضر الحديبية لا يشاركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما و
ليس المراد انهم لا يتبعون محمدا مدة حيوته في حرب من الحروب الثالث انه صلعم استخلفه
في الصلوة ايام مرضه وما عزله فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت
خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القايل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا الملك هو الذي يكون فيظلم رعيته كانه يعضهم
وكان خلافة الشيخين ثلث عشرة سنة وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي خمس
سنين وهذا دليل على خلافة الايمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الى امر ان

١٦٦

اي ابابكر صح

الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر و علي و العباس و بطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما بالاجماع فمشهور مذكور في كتب السير
والتواريخ فانه فيها ان الانصار لما نازعوا و الزمهم ابو بكر رضه بان الائمة من
قريش صار القول باحد الثلثة اجماعا واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق
لاحدهما لنازع ابا بكر و اظهر عليه حجة و لم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم وفيه
نظر لجواز ان يكون عدم اظهارهما النزاع للخوف من الفتنة حين عدم استقرار الدين
وقرب العهد بالنبي عليه مع كثرة الاعداء و المعاندين قيل الحق كان لعلي الا انه
اعرض عنه تقية اي اتقاء على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حقه رضه وكان هو
في غاية الشجاعة والشهامة مصدر شهم بالضم فهو سهم اي جلد الفواد وكان فاطمة
الزهراء مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم معه كا
الحسن والحسين و العباس مع علو شانه فانه قال له امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف اثنان والزبير مع غاية شجاعته
سل السيف و قال لا ارضى بخلافة ابي بكر و سفيان رئيس مكة وراس بني امية
قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم يتيم والله لاملان الوادي خيلا و
رجلا اذ لهم ابا بكر فانه كان من قبيلة تيم بن مرة والانصار نازعهم ابو بكر
ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا ضعيفا سليما خاشعا عديم المال قليل الاعوان
احتجت الشيعة على امامة علي رضه بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون فالمراد من الولي

اما

١٦٧

اما الناصر او المتصرف لا غير تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل والاول باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور لقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض فتعين الثاني فثبت ان المومن الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين و
المفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فسال سايل فاعطاه
خاتمه راكعا فنزلت والمستحق للتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه
قوله عليه اي يقرب من التمسك بهذه الآية التمسك بقوله عليه من كنت مولاه فعلي
مولاه متصرف في اموره ودال عليه والنبي كان متصرفا في جميع امور الناس فعلي
متصرف في امورهم دال عليه والنبي فكان اماما وهو المطلوب الثاني قوله صلم انت
مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى قال موسى لاخيه اخلفني هرون صح
هارون في قومي الا انه توفي قبله اي قبل موسى عليه وعلي عاش بعد النبي علم و
هارون ولو عاش بعد وفات موسى لكان خليفة له اذ الغرض من الاستخلاف رعاية
مصالح الشرعية وذلك بعد الموت اهم الثالث قوله عليه مشيرا اليه سلموا على
امير المومنين و اخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له اقول
هذا يدل على انه خليفة بعد موته في الجملة واما على ان لا يتخلل بينهما خليفة اخرى فلا
الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
و بطل القول بامامة ابو بكر وعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة
وان يكون منصوصا عليه وهما لم يكونا واجب العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق
فتعين القول بامامة علي رضه الخامس انه لابد وان يكون الرسول صلم نص على

امامة معين مكملا لامر الدين واشفاقا على الامة يرشدهم الى اشياء جزئية مثل
الامور المتعلقة لقضاء الحاجة وانه صلعم كان اذا سافر من المدينة مسيرة سفر
استخلف فيها من يقوم بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم
الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فايدة ولم ينص لغير
ابي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقفه لامر على البيعة معصية
وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي السادس ان عليا افضل الناس
بعد رسول الله صلعم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من انفسنا في قوله
تعالى حكاية وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد بعينه بل المراد به
اما انه بمنزلته او اقرب الناس اليه وكل من كان كذلك كان افضل الناس
بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا
ورويه وكان حرصه على التعليم اكثر واهتمام الرسول وتربيته اتم وابلغ وكان
مقدما في فنون العلوم الدينية واصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين
ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله انه ذكر في خطبة من اسرار
التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يقع في كلام الفصحاء والحكماء يعطون
غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال صلعم اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت
شاملة على كونه افضل والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره
فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص وهو مستقبح عقلا وشرعا

واما حديث الطير فهو انه علم اهدي له طير فقال صلعم اللهم ايتني باحب خلقك اليك
فاكل معه فجاء علي واكل معه والاحب الى الله تعالى من اراد الله زيادة ثوابه
وليس في ذلك ما يدل على ذلك كونه افضل من النبي والملايكة لانه قال ايتني باحب
خلقك اليك الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري
ولقوله ياكل معي وتقديره باحب خلقك اليك ممن ياكل فياكل معي والملايكة لا
ياكلون وبتقدير عموم اللفظ فلا بد من تخصيصه بالنسبة الى النبي صلعم والملايكة
عليهم السلام تخصيصه الى غيرهما واما حديث خيبر فهو ان النبي علم بعث ابا بكر
الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبات النبي صلعم مغموما فلما اصبح
خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال
اين علي فقال ارمد العينين فتفل في عينه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل
على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر رضهم وكانت في علي الا يرى
ان السلطان اذا ارسل رسولا الى بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق
راي السلطان فيقول لارسلن في ذلك رسولا كافيا عالما بالامور فعلم منه ان هذه
الصفات ما كانت في الرسول الاول وان الثاني افضل وللقايل ان يقول
اللازم كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين
غير فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في الافضلية والجواب عن الاول ان المراد
الناصر وعموم النصرة في هذه الاية غير مسلم لم لا يجوز ان يكون المراد منه ولاية

خاصة مع ان حمل الولاء على المتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعض ولما بعدها وهو قوله ومن يتول
الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وان حمل الجمع اى وان
سلم ان المراد المتصرف فحمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو [illegible] وعن الثاني
ان معناه التشبيه في الاخوة والقرابة لا تشبيهه بهارون من جميع الوجوه حتى يلزم
ان يكون خليفة للنبي عليه وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة
عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص
وعدم النص في شأن ابي بكر رض كيف وقد روي عن عايشة رض انها قالت قال
رسول الله صلعم في مرضه ادعي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا فاني اخاف ان
يتمنى متمن او يقول قايل انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر فان هذا اصرح
في امامته وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح ليس كذلك
وعن السادس انه معارض بمثله اى بما يدل على افضلية ابي بكر والدليل على
افضلية ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي فانه المراد به ابو بكر او علي وفاقا
والثاني مدفوع بقوله تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان
كذلك فلا يكون الاتقى عليا رض لان عليا رض نشأ في تربيته وانعامه وذلك
نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بذلك الاتقى فيكون المراد ابا بكر فيكون ابو بكر هو
الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقيكم وقوله صلعم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين

افضل

افضل من ابي بكر فلا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل فيكون هو افضل
من علي لان المساواة منتفية اجماعا وقوله صلعم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم
وحسن الظن بهم وترك التعصب لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم الى
على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله اثنى عليهم في
مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الذين الاية وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى
والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من
الله ورضوانا وقوله عليه لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله اى
اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى
الله فيوشك ان ياخذه وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير صحته فله محامل وتاويلات و
مع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم المحمودة نفعنا
الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا الله لهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين
وبعثنا الله مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا ٥٥ قد اتفق اتمام كتابة هذا الكتاب بعون الملك
الوهاب في وقت العصر من يوم الثالث والعشرين
من شهر الله المبارك رمضان سنة اربع [illegible] ومائة
على يد اضعف عباد الله واحوجهم [illegible]
عبد الحق البنيالي غفر الله له ولوالديه
ولجميع المومنين والمومنات
اللهم امين

